This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

BL
51
.R44

Religionsphiloſophie.

Aus dem Nachlaſſe

von

Dr. Friedrich Wilhelm Nettberg,
Kurf. Heſſ. Conſiſtorialrathe und ordentl. Profeſſor der Theologie zu Marburg.

Marburg.
Elwert'ſche Univerſitäts-Buchhandlung.
1850.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift enthält die Vorlesungen, welche der früh von uns geschiedene Verfasser im Sommer 1848 zum ersten Male über Religionsphilosophie gehalten, und in derselben Zeit neu ausgearbeitet hat. Er hatte dasselbe Collegium auch für den Sommer 1849 wieder angekündigt, und als er früher von uns abgerufen wurde, wünschten viele seiner Schüler, welche sich darauf gefreut hatten, zum Ersatz, wenn es möglich wäre, wenigstens den Druck der früheren Vorträge. Schon hierdurch wird die Herausgabe derselben gerechtfertigt sein; jeder, der den Sinn des Wortes „Vorlesungen aus dem Nachlasse" kennt, weiß auch, wie die Anforderungen zu ermäßigen sind, welche an Inhalt und Form einer Schrift gemacht werden dürfen, die ohne Zuthun ihres Verfassers erschienen

nichts weiter anzubieten hat als dies, und wenn dies hinreichend erwogen wird, so werden dadurch auch die Bedenken ihr Gewicht verlieren, welche sonst um des Verfassers willen gegen die Herausgabe erhoben werden könnten.

Aber hoffentlich bedarf diese Schrift dieser Entschuldigungen nicht allzu sehr. Schon ihrer Form ist der Vorzug der strengen Ordnung im Ganzen, der Schärfe und Klarheit im Einzelnen, welcher auch Rettbergs andere Arbeiten auszeichnet, in einem Maaße eigen, als wäre sie von ihm selbst noch druckfertig gemacht; selbst die Handschrift derselben, das Collegienheft des Verfassers, scharf und fließend geschrieben, fast ohne ein ausgestrichenes oder hinzugefügtes Wort, war ein Bild seiner vor dem Niederschreiben vollkommen zu einem ersten Abschluß gebrachten, nicht mehr schwankenden und ungewißen Meditationen. Und was den Inhalt betrifft, so würde der Verfasser freilich wohl besonders die letzten historischen Partien, deren eilfertigere Behandlung an das bei einem ersten Vortrage immer zu früh ablaufende Semester erinnert, schon bei der nächsten Gelegenheit dazu umfaßender und gründlicher durchgearbeitet haben; allein sonst ist doch überall des urtheilsvollen Eingehens auf die schwierigsten, noch in den Schulen der Gegenwart streitigsten Fragen, der Geschicklichkeit in lehrreicher Zusammenfaßung der entscheidenden Hauptpuncte, der scharfsinnigen Beleuchtung

und der besonnenen Vermittelung derselben im Einzelnen so viel, als in keiner andern Schrift dieses Inhalts und dabei dieses Umfangs zusammengedrängt und gerade für ein erstes Studium dargeboten sein möchte.

Damit ist auch schon fast alles gesagt, was noch über das Verfahren bei der Herausgabe zu bemerken wäre. Das Collegienheft des Verfassers ließ nach seiner erwähnten Beschaffenheit gar keine Ungewißheit übrig über die ursprüngliche Gestalt der vollständigen Vorträge, wie es auch sicher nichts mehr, aber auch nichts weniger enthielt als dieß; es erhielt dabei noch eine weitere Bestätigung durch das sorgfältig nachgeschriebene Heft eines Zuhörers, des Herrn Candidaten Paul Wiederhold aus Cassel, welcher auch um die Correctur des Textes das größte Verdienst hat, und dabei in den wenigen zweifelhaften Fällen nach seinen eigenen Aufzeichnungen das Ursprüngliche außer Zweifel stellen konnte. Eine letzte Revision hat der Unterzeichnete übernommen.

Sollten in einer Zeit, wo wieder, wie im siebzehnten Jahrhunderte, jedes Maaß für Lauheit und Unentschiedenheit gilt, und wo derer so viele werden, welche entweder alle Religion für Kinderei, oder Kindereien für Religion halten, so ruhig verständige Forschungen, wie sie auch sonst in die nachgelassenen Hefte Rettbergs niedergelegt sind, noch Leser genug finden, welche sich darin für die Ueberreste ihrer noch nicht von der epidemischen Parteienwuth

zerstörten Lernbegierde Nahrung zu suchen wünschten, so würden noch mehrere Arbeiten dieser Art, namentlich Rettbergs Vorlesungen über Dogmatik, an welche er neben seinen kirchengeschichtlichen Studien seine beste Kraft gewandt hat, auf gleiche Weise herausgegeben werden können.

Marburg, 8. December 1849.

E. L. Th. Henke.

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1—50
§. 1.	Uebersicht der Aufgabe	1
§. 2.	Realität menschlicher Erkenntniß	4
§. 3.	Fortsetzung. Kant	8
§. 4.	Fortsetzung. Jacobi	11
§. 5.	Fortsetzung. Herbart	14
§. 6.	Fortsetzung. Fichte	16
§. 7.	Fortsetzung. Schelling	18
§. 8.	Fortsetzung. Hegel	22
§. 9.	Schluß über die Realität menschlicher Erkenntniß	29
§. 10.	Wissen und Glauben	32
§. 11.	Religion 1) subjective	37
§. 12.	Fortsetzung	40
§. 13.	2) Objective Religion	43
§. 14.	Methode der Religionsphilosophie	48

Erster Theil.

Religion nach ihrem Begriff.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von Gott.

§. 15.	Uebersicht	51

Erstes Kapitel.

Polytheistisches Gottesbewußtsein.

§. 16.	Feticismus	53
§. 17.	Polytheismus	55
§. 18.	Uebergang zum Monotheismus	57

Zweites Kapitel.

Der ordinäre Monotheismus oder Deismus.

§. 19.	Persönlichkeit Gottes	61
§. 20.	Schwierigkeiten im ordinären Deismus	64
§. 21.	Fortsetzung	66

Drittes Kapitel.

Der Pantheismus.

§. 22.	Bedeutung desselben	70
§. 23.	Spinoza	73
§. 24.	Schelling	76
§. 25.	Fortsetzung	82
§. 26.	Hegel	86
§. 27.	Prüfung des Pantheismus	89

zerstörten Lernbegierde Nahrung zu suchen wünschten, so würden noch mehrere Arbeiten dieser Art, namentlich Rettbergs Vorlesungen über Dogmatik, an welche er neben seinen kirchengeschichtlichen Studien seine beste Kraft gewandt hat, auf gleiche Weise herausgegeben werden können.

Marburg, 8. December 1849.

E. L. Th. Henke.

Einleitung.

§. 1.

Ueberſicht der Aufgabe.

Die Religions-Philoſophie iſt ſchlimmer daran, als jede andere Wiſſenſchaft, da ſie ihren Gegenſtand nicht vorfindet als gegeben, ſondern ihn ſelbſt erſt ſuchen und beweiſen muß. Jede hiſtoriſche Disciplin kann beginnen: es iſt, es giebt; ſelbſt jede andere philoſophiſche Wiſſenſchaft findet ihr Object vor; die Logik kann nicht zweifeln, daß es ein Denken giebt, die Pſychologie, daß der Menſch geiſtige Kräfte beſitze. Aber daß ein Gott ſei, ſteht vorläufig noch nicht feſt, wenigſtens nicht in dem Sinne, wie wir ihn fordern, um Religion daran zu knüpfen. Es genügt auch nicht zu ſagen, wenigſtens iſt Religion da, und ſie iſt der Gegenſtand unſerer Disciplin; Religion iſt nur da unter der Vorausſetzung der Exiſtenz Gottes; ohne dieſen iſt ſie leer und hohl; Religion iſt ein Verhältniß des Menſchen zu Gott; kann er nicht gefunden und bewieſen werden, ſo iſt Religion und ihre Philoſophie unmöglich: ihr bleibt alſo die Aufgabe, ſich ſelbſt ihr Object erſt zu finden. Aus dieſem Grunde iſt für Philoſophie überhaupt der Name Weltweisheit unpaſſend; ſie behandelt nicht die Welt in ihrer zeitlichen Exiſtenz, ſondern nur in ihrem ewigen Grunde, alſo doch wieder Gott; ſie hat deßhalb mit der Theologie oder der Lehre von Gott dieſelbe Aufgabe, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, und höchſtens die Methode iſt verſchieden.

Seite

Viertes Kapitel.

Der reine Monotheismus oder Theismus.

§. 28. Immanenz und Transcendenz 99
§. 29. Theologische Consequenzen 108
§. 30. Nochmals Persönlichkeit Gottes 114
§. 31. Die Idee des Guten in Gott 118
§. 32. Anderweitige theologische Consequenzen. 122
§. 33. Rückblick auf die Lehre von Gott 126

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Menschen.

§. 34. Einleitung 128
§. 35. Begriff der Freiheit 129
§. 36. Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffes 132
§. 37. Versuch die Freiheit als einen intelligibeln Act zu erklären 139
§. 38. Der Determinismus 143
§. 39. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit 149
§. 40. Die Freiheit als eine Kraft 153
§. 41. Die Freiheit im Verhältniß zur Ordnung der Natur . 158
§. 42. Die Freiheit in ihrem Verhältniß zur göttl. Causalität 161
§. 43. Der Begriff des Guten 164
§. 44. Der Begriff des Bösen 167
§. 45. Rückblick 172

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrer Erscheinung.

§. 46. Einleitung 174

Erstes Kapitel.

Naturreligionen.

§. 47. Feticismus 176
§. 48. Die chinesische Reichsreligion 180
§. 49. Indisches Religionssystem. Brahmanismus . . 186
§. 50. Der Buddhaismus 192
§. 51. Die Religion des Zendvolkes. Zoroaster . . . 198
§. 52. Der Gestirndienst Vorderasiens 203
§. 53. Aegypten. 206

Zweites Kapitel.

Religion der göttlichen Individualität.

§. 54. Die Religion der Griechen 209
§. 55. Römische, germanische Religion 215
§. 56. Die Religion des Judenthums 216
§. 57. Die Religion des Christenthums 220

Einleitung.

§. 1.

Ueberſicht der Aufgabe.

Die Religions-Philoſophie iſt ſchlimmer daran, als jede andere Wiſſenſchaft, da ſie ihren Gegenſtand nicht vorfindet als gegeben, ſondern ihn ſelbſt erſt ſuchen und beweiſen muß. Jede hiſtoriſche Disciplin kann beginnen: es iſt, es giebt; ſelbſt jede andere philoſophiſche Wiſſenſchaft findet ihr Object vor; die Logik kann nicht zweifeln, daß es ein Denken giebt, die Pſychologie, daß der Menſch geiſtige Kräfte beſitze. Aber daß ein Gott ſei, ſteht vorläufig noch nicht feſt, wenigſtens nicht in dem Sinne, wie wir ihn fordern, um Religion daran zu knüpfen. Es genügt auch nicht zu ſagen, wenigſtens iſt Religion da, und ſie iſt der Gegenſtand unſerer Disciplin; Religion iſt nur da unter der Vorausſetzung der Exiſtenz Gottes; ohne dieſen iſt ſie leer und hohl; Religion iſt ein Verhältniß des Menſchen zu Gott; kann er nicht gefunden und bewieſen werden, ſo iſt Religion und ihre Philoſophie unmöglich: ihr bleibt alſo die Aufgabe, ſich ſelbſt ihr Object erſt zu finden. Aus dieſem Grunde iſt für Philoſophie überhaupt der Name Weltweisheit unpaſſend; ſie behandelt nicht die Welt in ihrer zeitlichen Exiſtenz, ſondern nur in ihrem ewigen Grunde, alſo doch wieder Gott; ſie hat deßhalb mit der Theologie oder der Lehre von Gott dieſelbe Aufgabe, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, und höchſtens die Methode iſt verſchieden.

2) Ein anderer Uebelstand ist, daß es für Philosophie keine eigentliche Einleitung giebt. Aufgabe der Einleitung in eine Wissenschaft ist, für sie einen Standpunct zu gewinnen, von wo aus deren Lösung möglich ist, von wo zur Sache selbst fortgeschritten werden kann. Allein die Philosophie erkennt keinen Standpunct außerhalb ihrer an, sie forscht a priori, läßt keine Voraussetzungen zu, muß also ihr Werk gleich selbst angreifen, und sich gleichsam den Boden unter den Füßen zimmern. Die Einleitung kann hier höchstens eine Verständigung über die ganze Art des Verfahrens enthalten.

3) Sollen wir ausgehen von den historischen Religionen als den vorhandenen? Allerdings ist auch so Philosophie möglich, daß sie von den einzelnen Erscheinungen ausgehend zu dem Allgemeinen fortschreitet. Die Aesthetik kann an den einzelnen Kunstgebilden die Regeln der Schönheit entwickeln, in dem Vorhandenen den Gesetzen nachforschen. Es ist zuzugeben, daß das Einzelne Ausdruck der Idee ist, von ihr getragen wird; Combination des Einzelnen, Kritik muß die Gesetze finden lassen. Es ist dieß das Verfahren der Herbartschen Philosophie, die sich von der Hegelschen gerade dadurch unterscheidet, daß sie aus dem Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitet, letztere umgekehrt. Allein gerade für Religions-Philosophie wird dieser Weg vergeblich sein; ihre Aufgabe ist, Gott zu finden, und so weit hat Kant der Philosophie geholfen, daß der Schritt von der Welt zu Gott nicht ohne Weiteres gelingen kann. Wer die Idee Gottes zur Naturbetrachtung nicht mit bringt, findet ihn dort auch nicht. Von dem empirisch Vorhandenen kann nur durch Vermittelung, die eben Aufgabe der Religions-Philosophie ist, jener Schritt gelingen.

4) Oder sollen wir von einer bestimmten Religion ausgehen, etwa der christlichen, also auf ihrer Autorität fußen? Dieß ist Scholastik, das credo, ut intelligam Anselms, und wenigstens keine Philosophie mehr. Philosophie kann sich anlehnen an Gegebenes, kann sich damit in freundlichem Einverständniß wissen, aber zu ihrer Basis kann sie es nur durch

Verzichten auf ihre höchſte Aufgabe nehmen, auf das Wiſſen a priori. Der ganze Entwickelungsgang moderner Wiſſenſchaft ſeit der Reformation legt hiegegen Proteſt ein, denn er beſteht gerade in dem Losmachen des Subjects von objectiver Autorität. Die Reformation ſelbſt war hierzu der erſte Schritt, ſie ſagte ſich los von der Autorität der bis dahin beſtehenden allgemeinen Kirche; zwar wollte ſie damit nur die ſchlechte menſchliche Autorität verwerfen, ſich dagegen der wahren göttlichen in der heiligen Schrift unterwerfen; allein der Sieg der Subjectivität ſchritt dennoch fort. Um den Inhalt der Schrift zu finden, bedarf es der Auslegung durch menſchliche Kunſt, die Kritik tritt hinzu, und bezweifelt einzelne Bücher: haben nicht ſämmtliche Häretiker, alle Secten ſich gleichfalls auf die Schrift berufen und daraus ihre Sätze erwieſen? Keine Exegeſe iſt frei von gewiſſen Vorausſetzungen, jedes Zeitalter ſteht unter dem Einfluß des in ihm forſchenden Geiſtes, aber nicht umgekehrt kann die Philoſophie einer Autorität unterworfen ſein. Auguſtins Geſetz lautet fides praecedit intellectum, die chriſtliche, iſt anzunehmen, und dann für ſie das Verſtändniß zu ſuchen; aber ſelbſt dabei iſt unerläßlich, daß der Glaube für mich nur in ſo fern Werth hat, als ich ihn mir aneignen kann, ihn alſo aus mir gewinne. Der menſchliche Geiſt wird ſich von der Autorität nur das aneignen, was ihm homogen iſt, was alſo Ausdruck für ſeine eigene Meinung iſt. Alles Uebrige kann er ſich nicht aſſimiliren, es bleibt ihm fern und fremd; nimmt er es auch an, ſo heißt dieß doch nur, er negirt es nicht, aber wirkliches Eigenthum wird es dadurch doch noch nicht. Ergebniß iſt, daß die Philoſophie nicht von einer beſtimmten Autorität ausgehen könne; vielmehr wird ſie der poſitiven Religion den wichtigſten Dienſt leiſten, wenn ſie zeigt, daß deren Inhalt ſich von unſrem Geiſte wirklich aneignen laſſe, ihm weſentlich homogen ſei.

5) Die Religions-Philoſophie iſt hiernach auf denſelben Pfad angewieſen, wie alle Philoſophie, d. h. ſie muß ſich über die Art ausweiſen, wie der Menſch Wahrheit finden kann, alſo

über die Realität menſchlicher Erkenntniß; nur wie wir überhaupt dazu kommen, die Wahrheit zu erkennen, werden wir dieß auch in Bezug auf Gott können.

§. 2.

Realität menſchlicher Erkenntniß.

Die Frage könnte dahin beſchränkt werden, wie gelangen wir zur Kenntniß Gottes, alſo der überſinnlichen Dinge; die Religions-Philoſophie hätte daran genug, ſie könnte mit dem geſunden Menſchenverſtande die Erkennbarkeit der ſinnlichen Dinge als ſich von ſelbſt verſtehend vorausſetzen, oder die Realität dieſer Erkenntniß der Logik und Metaphyſik überlaſſen. Allein beides läßt ſich doch nicht aus einander halten; erheben ſich ſchon gegen die ſinnliche Erkenntniß Schwierigkeiten, wie weit mehr gegen die überſinnliche. Wir fordern das majus, die Erkenntniß Gottes, dürfen uns alſo dem minus nicht entziehen, daß die äußern Dinge erkennbar ſind. Dazu iſt vorauszuſetzen, daß beide Arten der Erkenntniß auf demſelben Grunde beruhen. Dasjenige, was in letzter Inſtanz uns Bürge iſt für die Zuverläſſigkeit unſerer Sinne, wird es auch weiterhin für unſer höheres Wiſſen ſein. Als Reſultat möge hier im Voraus erklärt werden: es iſt das menſchliche Selbſtbewußtſein, das Wiſſen um mich, woraus für das eine, wie das andere Problem allein die Löſung erfolgen kann.

1) Von geringer Erheblichkeit iſt hier der bloß ſubjective Skepticismus, der im Allgemeinen zweifelt, ob der Menſch Wahrheit erkennen könne, und deßhalb anräth, ſich jedes apodiktiſchen Urtheils zu enthalten; er iſt leicht zu widerlegen: behauptet er, der Menſch wiſſe nichts, ſo iſt doch dieſe Behauptung ſelbſt wieder eine Aſſertion, die auf Wahrheit Anſpruch macht, alſo der Anfang zu einem Wiſſen, der Zuſtand des Nichtwiſſens iſt dann doch etwas Zuverläſſiges, von wo ſich ſchon weitere Schlüſſe ergeben werden. Oder will die Skepſis weder die Behauptung zu wiſſen, noch nicht zu wiſſen

wagen, ſo iſt dieß ein Abbrechen alles Denkens, die der Geiſt nicht erträgt. Immer aufs Neue wird er zu Verſuchen gelangen, um die Realität des Wiſſens zu erhärten, und die Skepſis zu überwältigen.

2) Ganz anderer Art ſind die Bedenken objectiver Art, aus der Natur der Dinge entlehnt, die eine Möglichkeit der Erkenntniß in Zweifel ziehen. Die gewöhnliche Anſicht, der ſogenannte geſunde Menſchenverſtand, erklärt die Erkenntniß ſo, daß ſie hervorgerufen wird durch die Objecte, daß das Subject vermittelſt der Sinne von dem Objecte ein Bild in ſich aufnimmt, die Einzelheiten combinirt und daraus einen Begriff gewinnt. Das Denken iſt gleichſam der Spiegel, in welchem ſich das Sein reflectirt. Nach dem Grundſatz der formalen Logik iſt Wahrheit dann vorhanden, wenn meine Vorſtellung mit ihrem Objecte übereinſtimmt; beide ſind an und für ſich getrennt, die Art, wie ich zu der Vorſtellung gelange, wird nicht weiter erläutert. Allein ſchon gegen dieſe ganze Anſicht vom Urſprunge der Erkenntniß erheben ſich bedeutende Bedenken. Um jenes Beiſpiel vom Spiegel beizubehalten, iſt denn das Bild im Spiegel nur durch das Object bedingt, bedarf es denn nicht einer Vermittelung durch das Licht? tritt nicht dadurch der Spiegel und das Object in ein gewiſſes gegenſeitiges Verhältniß, eine gewiſſe Verwandtſchaft? Ebenſo ſind unſere Sinne nur für die Functionen, die ſie verrichten, vorhanden, und ſtehen ſo mit den Objecten, die ſie wahrnehmen, unzweifelhaft in Verwandtſchaft, das Auge mit dem Lichte, das Ohr mit dem Ton. Schon hiedurch werden wir alſo dahin gewieſen, der formalen Logik mit ihrer Trennung zwiſchen Subject und Object zu mißtrauen; der Standpunct, der das Erkennen begreifen will, muß deßhalb viel tiefer eingehen. Dieß iſt die Aufgabe, welche die neuere Philoſophie ſeit Kant durchgemacht hat, um die Realität menſchlicher Erkenntniß zu prüfen.

3) Der Standpunct vor Kant war der genannte des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes, wie ihn am ſchärfſten der Senſualismus Lockes darſtellte. Die Seele nimmt durch die

Sinne die Eindrücke von Außen auf; was ſie von dort nicht empfängt, hat ſie nicht; Ideen giebt es nicht; jede Vorſtellung rührt von Außen, von einem mechaniſchen Eindrucke her, den die Seele höchſtens im Gedächtniß behält, und gelegentlich wieder belebt. Sie combinirt aus den Einzelheiten Begriffe, Verhältniſſe, gelangt namentlich zu dem Begriffe der Subſtanz und der Cauſalität; kurz es iſt das Gebiet der Erfahrung, der Empirie, woraus allein Wahrheit entlehnt wird; und zwar ganz in der gedachten Stellung, das Object als etwas völlig vom Subject Verſchiedenes, das in letzteres aufgenommen wird. Auf die Schwierigkeit, wie es möglich ſei, daß ſolches Aufnehmen geſchehe, läßt er ſich nicht ein; man traute dem geſunden Sinne, betrachtete alſo das Wahrnehmen als reine Paſſivität; wenn wir bei dem Erkennen ſelbſtthätig ſein könnten, müßten wir auch an den Dingen etwas ändern können, was nicht der Fall iſt; es iſt alſo ein Vorwalten reiner Objectivität, wodurch das Subject beſtimmt wird.

4) Schon vor Kant war dieß Gebäude der Empirie leicht über den Haufen geworfen und zwar durch die Skepſis des Schottländers David Hume; zunächſt ſtammen alle unſere Erkenntniſſe nur von ſinnlichen Eindrücken, ſo ſind und bleiben ſie auch etwas Einzelnes, ohne Ordnung und Zuſammenhang; dieſen nehmen wir doch nicht unmittelbar wahr, haben alſo dafür auch gar keine Perception. Noch viel weniger aber können wir uns dann zu überſinnlichen Ideen, Gott, Freiheit, Unſterblichkeit erheben, da wir dieſe nicht von Außen finden; ſie bleiben alſo nur Dichtungen ohne innere Wahrheit. Scharf ſtellte Hume die obigen Bedenken gegen die formale Logik zuſammen, daß die äußern Dinge wirklich ſo ſein müſſen, wie die Sinne ſie uns zeigen. Farben ſind doch weiter nichts als gewiſſe Brechungen des Lichts, ſind alſo nur der Reiz, der auf meinen Sehnerv einwirkt, alſo gar nicht an den Dingen vorhanden; Töne ſind Schwingungen der Luft, die mein Ohr afficiren, alſo gar nicht einmal etwas Vorhandenes. Iſt die Süßigkeit wohl etwas an den Dingen ſelbſt, und nicht vielmehr

nur eine Affection meiner Zunge? Räumt man auch ein, die Dinge beſitzen Eigenſchaften, vermöge welcher ſie auf unſere Sinne wirken, ſo ſteht doch zunächſt feſt, daß wir nur unſer Verhalten gegen jene Einflüſſe kennen, damit aber noch gar nicht das Verhalten der Dinge ſelbſt: was ſie ſind, bleibt uns vor der Hand unbekannt; es iſt damit noch gar nicht gelöſet, wie jene Einflüſſe entſtehen, und woher nur unſere Vorſtellungen ſtammen; es fehlt jede Bürgſchaft, daß zwiſchen beiden auch wirkliche Harmonie ſtatt finde, oder daß, wie die formale Logik vorausſetzt, die Wahrheit beſtehe in der Uebereinſtimmung des Seins und Denkens; jene ganze Herrſchaft der Objectivität bei der Frage nach der Erkenntniß iſt dadurch ſchon gewaltig erſchüttert. Noch weiter verfolgte Hume ſeine Skepſis bei dem Satze von der Cauſalität. Wir ſind gewohnt zwiſchen Urſache und Wirkung einen innern Zuſammenhang zu ſtatuiren, zwiſchen ihnen das Verhältniß der Nothwendigkeit anzubringen. Allein was berechtigt uns dazu? Wiſſen wir denn um ſolchen Zuſammenhang zwiſchen beiden? Stehen wir nicht vielmehr rein auf dem Boden der Empirie, daß, wenn ein Ereigniß vorauf ging, dann ein anderes folgte; kann dieß aber nicht recht wohl Zufall ſein, kann das zweite Ereigniß nicht auch recht wohl einmal ausbleiben? Wir haben nur die inſtinctmäßige Gewohnheit für uns, wornach wir das zweite Ereigniß erwarten, aber doch gewiß keine eigentliche Nöthigung. Wenn auch bisher jeden Morgen die Sonne im Oſten aufging, kann ſie nicht recht wohl auch einmal ausbleiben? Von einem zwingenden Geſetze wiſſen wir nichts. Am wenigſten hilft hier der Satz, Nichts in der Welt ohne Urſache; er beruhet auf dem logiſchen Geſetze des ausreichenden Grundes; allein woher haben wir dieß Denkgeſetz ſelbſt? Aus der Erfahrung nicht, alſo nur aus unſerm Verſtande; dann aber geben wir ja die Annahme Lockes ſchon völlig auf, wir entnehmen jenes Geſetz nicht aus der Natur, ſondern tragen es hinein, ſtellen eine Vorausſetzung auf, die wir der Natur aufzwängen. Zu einem Reſultate kam dieſe Skepſis nicht, die Realität unſerer Erkenntniß beweiſet ſie

nicht, aber den bloßen Standpunct der formalen Logik hat sie zerstört, die bloße Empirie ist damit abgethan. Hume ging zwar nicht über den Boden der Empirie hinaus, aber er zeigte doch auf demselben deren Unhaltbarkeit; wir nehmen durch die Sinne nur die einzelnen Dinge wahr, deren Zugleichsein oder Aufeinanderfolge; aber einen wesentlichen Zusammenhang unter ihnen finden wir auf diese Art nicht. Alle unsere Erwartungen, Berechnungen, sind nur Schlüsse nach der Analogie, mit einem höhern oder niedern Grade von Wahrscheinlichkeit, die aber häufig genug durch den Erfolg widerlegt wird. Gilt nun aber dieß skeptische Resultat schon bei sinnlichen Dingen, wie viel mehr von übersinnlichen. Zu einem Schlusse auf einen göttlichen Urheber sind wir im Entferntesten nicht berechtigt.

§. 3.

Fortsetzung. Kant.

Jene Skepsis hatte also das Gebiet menschlicher Erkenntniß völlig umgeworfen; aber gerade dieß Resultat erregte jetzt einen Denker erster Größe, Immanuel Kant in Königsberg, der 1781 durch die Kritik der reinen Vernunft das Problem aufnahm. Er sah ein, daß eine Revision des ganzen Verfahrens unerläßlich sei, wie menschliche Erkenntniß zu Stande komme, und wollte deßhalb vor Allem das Werkzeug prüfen, das menschliche Erkenntnißvermögen. Hegel spottet hierüber; das Instrument, womit wir speculiren, wolle sich zu sich selbst wenden, das Auge wolle gleichsam in sich selbst zurückschauen; dieß sei jenem Gascogner gleich, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, bis er schwimmen könne; allein Kants Forderung war gewiß richtig, der Mensch muß sich über sich selbst klar werden, ehe er an die Erkenntniß der Außendinge geht; reicht das Instrument nicht aus, um in seinem nächsten Kreise gebraucht zu werden, wie viel weniger in dem weiteren. Kant gesteht, daß Humes Skepsis zwar kein Licht angezündet, wohl aber einen Funken hervorgerufen habe, an welchem sich ein

solches anzünden lasse. Kant gab jenen Schluß zu, wir können den Begriff der Causalität und andere nicht aus der Erfahrung entnehmen, sondern bringen ihn aus uns selbst mit hinzu; aber nun zog er hieraus gerade den entgegengesetzten Schluß; Hume sagte, weil derselbe nicht aus der Objectivität herrührt, sondern aus uns, deßhalb ist er falsch; umgekehrt sagt Kant, gerade deßhalb ist er wahr; stammte er aus der Empirie, so wäre er ja etwas zufälliges, ohne nothwendige und allgemeine Geltung; nun stammt er aber aus der Natur unsers Geistes, aus unsern Denkgesetzen, er ist dadurch etwas allen Menschen gemeinsames, ein Stück unserer Menschennatur selbst, und deßhalb gebührt ihm die vollständigste Geltung, er ist allen Menschen gemeinsam und nothwendig. Hier tritt also zum erstenmale das Berufen auf dies eigene Menschenbewußtsein hervor, wie es oben als die letzte Bürgschaft für alle Erkenntniß und Ueberzeugung bereits angekündigt ist. Kant äußert sich darüber in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: bisher meinte man, die Erkenntnisse müßten sich nach ihrem Gegenstande richten; aber dabei zeigt sich, daß wir dann nie über die äußern Dinge etwas Gewisses ausmachen können; man versuche es einmal umgekehrt, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten, unser eigener Geist hat das Recht über sie etwas zu bestimmen, noch ehe sie uns gegeben sind. Es ist derselbe Fall, wie mit dem System des Copernicus; mit der Erklärung der Bewegung der Himmelskörper wollte es nicht recht gehen, so lange man die Sonne sich drehen, und die Erde feststehen ließ, man versuche es einmal umgekehrt, daß die Erde sich drehet, und die Sonne feststeht.

Kants Schritt war also ein Anfang des Idealismus, aber kein vollständiger, denn er gab den Boden der Empirie keineswegs ganz auf; daß die Dinge sind (er nennt es die Materie der Empfindung) nehmen wir allerdings empirisch auf, aber wie sie sind, die Verbindung und die Verhältnisse der einzelnen Bestandtheile (er nennt es die Form) müssen wir aus dem

denkenden Verſtande hinzubringen, ſie müſſen ſich nach den in uns liegenden Denkgeſetzen richten; nicht ihre existentia, ſondern nur ihre essentia läßt ſich a priori gewinnen. So ſind z. B. mathematiſche Sätze doch nicht deßhalb ſo zwingend gewiß, weil ſie von den Formen und Verhältniſſen der Natur abſtrahirt ſind, ſondern weil ſie ſo ganz der ſubjectiven Denknothwendigkeit entſprechen. Wir können nicht ermitteln, was ſich noch alles in der Natur ereignen wird, ſondern nur, wie die Menſchen es in alle Ewigkeit anſehen werden. Will man dieſe Anſchauung eine Brille nennen, wodurch wir die Dinge betrachten, ſo iſt ſie wenigſtens eine allen Menſchen gemeinſame, ſo daß Jeder an ſich ſelbſt abnehmen kann, wie alle Anderen in alle Ewigkeit dieſelben anſehen werden. Kant leitet alſo die Allgemeinheit und Nothwendigkeit unſerer Begriffe gar nicht, wie Locke, von den Objecten ab, ſondern von einer allgemeinen Vorſtellungsweiſe, wie ſie der menſchliche Verſtand nun einmal beſitzt. Wir wiſſen freilich nie, wie das Ding ſelbſt iſt, das Ding an ſich, ſondern nur, wie wir uns zu demſelben verhalten: aber dieß reicht für den Menſchen völlig hin, denn anders als in unſerm Kreiſe kommen wir ja doch mit demſelben nicht in Berührung; auf dieſe Weiſe vermögen wir allerdings über ſie Urtheile zu fällen, wenn auch nur aus der Einrichtung unſers Geiſtes heraus; für das Gebiet der äußern Erfahrung iſt alſo die Realität unſerer Erkenntniß geſichert. Ganz anders aber war ſein Ergebniß für die überſinnliche Erkenntniß; hier geſteht er ein, daß keine Verſtandesoperation ausreiche, um den Schritt von der ſinnlichen in die transſcendentale Welt zu vollbringen, uns zu den Ideen Gott, Freiheit, Unſterblichkeit verhelfe. Er ſtürzt die ganze alte Metaphyſik, die da meinte, mit bloßen Verſtandesſchlüſſen jene Kluft zu überſteigen; er nennt dieß ein Hinausſegeln ins hohe Meer ohne Compaß und Steuer und legt großen Werth darauf, den Menſchen das Vergebliche ihres Beſtrebens gezeigt zu haben. Um hier zu einem Ziele zu gelangen, müſſe ein ganz anderer Weg eingeſchlagen, ein anderer feſter Punkt gewonnen werden, um den Hebel des

Schließens anzusetzen, und diesen Punct findet er in der practischen Vernunft des Menschen. In unserer sittlichen Natur haben wir gewisse unläugbare Thatsachen, die Forderung der Pflicht (er nennt sie den kategorischen Imperativ) also wiederum Thatsachen unsers eigenen Geistes, denen nicht mißtraut werden kann. Was also durch bloße Verstandesschlüsse nicht gelingt, das können wir durch ein Zurückgehen auf diese ewig feste Basis; von hieraus finden wir Gott, Freiheit, von hier gelangen wir in das transscendentale Land, wohin kein anderer Weg führt. Als Resultat ergiebt sich hier also noch vollständiger als bei der sinnlichen Erkenntniß, daß seit Kant der Ausgangspunct, von wo wir der Realität menschlichen Wissens gewiß werden können, lediglich in der eigenen Natur des menschlichen Geistes zu suchen ist.

Kant umfaßte noch einen gewissen Dualismus, indem er sich theils an die Empirie, theils an die Denkgesetze des menschlichen Geistes anlehnte; so gehen aus ihm nun verschiedene Systeme der Philosophie hervor, die diese Richtungen verfolgten; man kann deren drei unterscheiden; einmal eine Fortsetzung Kants, wo jener Dualismus bestand, aber mit dem Versuche der Versöhnung; dieß geschah durch Reinhold psychologisch vermittelnd durch das Vorstellungsvermögen, von Fries durch die Theorie von Gefühl und Ahnung; auch von Jacobi, wenn gleich im Widerspruche gegen Kant; das System Jacobis wird für unsere Zwecke sehr wichtig sein, da es den Grundsatz von der Geltung des menschlichen Selbstbewußtseins am entschiedensten vertritt: die zwei andern Richtungen schlossen sich theils an das empirische, theils an das idealistische Element an, das in Kant dualistisch neben einander stand; letzteren Weg verfolgte Fichte, Schelling, Hegel, während den ersteren Herbart erwählte.

§. 4.

Fortsetzung. Jacobi.

Friedr. Heinr. Jacobi übernahm gegen Kant wiederum in gewisser Hinsicht die Vertheidigung der alten Erkenntnißtheorie,

aber auf eine tiefsinnigere Weise, indem er sich damit an das menschliche Bewußtsein wandte, und dessen Rechte unabläßig vertrat. Er hat eigentlich kein System aufgestellt, sondern fast nur Andeutungen gegeben, weil er einsah, daß jedes feste System, jede strenge Consequenz des Denkens dahin führen müsse, von wo er entschieden wegwollte, in den Pantheismus des Spinoza. Er kann deßhalb als der Mystiker der neuern Philosophie bezeichnet werden, weil er sich, wie alle Mystik, an die innerlichen Thatsachen des menschlichen Geistes wandte, und dabei bei allen Gebildeten so viel Theilnahme erwarb, daß er als Wortführer des gebildeten Publicums gegen die Paradoxien der Speculation gelten darf.

1) In Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung hielt er fest an der alten Logik, daß die Wahrnehmung durch die Sinne in die Seele bringe und zur Empfindung werde; wie dieß aber geschehe, bleibt uns ein ewiges Geheimniß; genug daß es factisch so ist. Die Gewißheit davon ist aber so groß, daß sie gar keines Beweises bedarf. Wenn der Mensch anfängt, sich selbst zu beobachten, so sind jedesmal seine Vorstellungen, Gefühle, schon fertig da; sie entstehen auf eine der Selbstbeobachtung durchaus unzugängliche Weise, wahrscheinlich durch Wechselwirkung zwischen den Sinnen und dem Objecte; wie aber diese entsteht, bleibt uns unerklärlich; das Wunderbare daran besteht gerade darin, daß zwei so gänzlich heterogene Dinge, wie das materielle Object, und die geistige Potenz, die Seele, auf einander einwirken können; Jacobi stellt also den Satz von der Thatsächlichkeit oder dem Rechte der Unmittelbarkeit auf. Den Glauben an die Realität der Außenwelt kann sich der Mensch in seinem gesunden Bewußtsein einmal nicht entreißen lassen.

2) Ganz denselben Standpunct nahm nun auch Jacobi für die übersinnliche Erkenntniß ein, nämlich den der unmittelbaren Gewißheit im eignen Bewußtsein. Auch für das Reich der Ideen gilt der Satz, daß der Mensch ihrer unmittelbar sicher ist, auch ohne die Möglichkeit, darüber anderweitig Rede zu stehn; wir haben sie, sie erfüllen uns, wir können ihr Vor-

handenſein nicht läugnen, und daran haben wir genug; wie Kant dieß Recht für die practiſche Idee in Anſpruch nahm, für ſeinen kategoriſchen Imperativ, eben ſo wird dieß auch für die theoretiſche angegeben. Jacobi hat dieſe Unterſuchungen gar nicht ſyſtematiſch betrieben, er hat nicht ausgemacht, worin denn nun jene Ausſprüche des Bewußtſeins beſtehen; er macht nur die Thatſache geltend, daß wir die Ideen beſitzen, und nimmt das Recht in Anſpruch, auf ſie zurückgehen zu dürfen, er kämpft für einen Schatz im menſchlichen Gemüthe, aus welchem mit Sicherheit die Erkenntniß des Göttlichen entnommen werden kann. Mißlich dabei war freilich, daß er für dieſes unmittelbar Gewiſſe in der Menſchen Bruſt mehrfach den Namen änderte; er nannte es anfangs Glauben, ſpäter Gefühl, dann Offenbarung des Göttlichen, zuletzt nannte er es die Vernunft ſelbſt, bezeichnete damit alſo etwas Inhaltvolles, während er bisher und auch nach Kant darin nur etwas Formales, eine Kraft ſah; aber der Inhalt derſelben iſt nicht ein ſolcher, den ſie ſelbſt finde oder producire, ſondern ſie iſt damit ausgerüſtet, begabt; wie das ſinnliche Erkennen eine normale Außenwelt vorausſetzt, ihrer gewiß iſt, eben ſo weiß das menſchliche Gemüth von den göttlichen Dingen aus unmittelbarer Begabung. Dem Wiſſen entſpricht ein Sein, dem Subject ein Object, auch wenn wir nicht im Stande ſind, darüber weitere Rechenſchaft zu geben. Jacobis Speculation iſt gewiß nicht ausreichend, da ſie zur Löſung des Räthſels nichts weiter beizubringen vermag, und faſt mit Eigenſinn auf ihrer Behauptung von der Thatſächlichkeit beruhet: ſie bringt den Menſchen über eine bloße Receptivität und Paſſivität nicht hinaus, ja bringt ihn in ein ziemlich bedenkliches Gedränge, da er faſt nur zu einem leeren Raume wird, in welchen von der einen Seite die realen, von der andern Seite die göttlichen Dinge hinein ſcheinen; aber den wichtigen Punct hat er erkämpft, daß der Mittelpunct aller Speculation das menſchliche Bewußtſein ſein muß, von wo allein wir uns in der ſinnlichen, wie überſinnlichen Welt orientiren können. Er ſpricht dem menſchlichen

Geiſte einen Inhalt zu, der thatſächlich darin liegt; er ſelbſt kam nicht dazu, den Schatz ſelbſt zu heben, aber er machte der Speculation Muth zum weitern Forſchen, und weiſet ihr dazu den Weg. Wenn alſo Kant nur theilweiſe, nur auf die practiſche Seite unſers Geiſtes die Folgerungen geſtützt hatte, ſo ging Jacobi gänzlich darauf ein, und darin auf.

Von den zwei andern Richtungen, die aus Kant hervorgingen, wurde die realiſtiſche, oder die ſich an die Empirie hielt, durch

§. 5.

Fortſetzung. Herbart

repräſentirt. Joh. Friedr. Herbart, der Nachfolger Kants in Königsberg ſeit 1804 und dann auch Nachfolger eines entſchiedenen Gegners Kants, Gottlieb Ernſt Schulzes in Göttingen ſeit 1833, vertrat die realiſtiſche Richtung, der freilich auch Jacobi ſchon ſich einigermaßen zugewandt hatte, ſofern er die Exiſtenz von etwas Realen behauptete, unabhängig von unſerm Denken, ja nicht eigentlich für dieſes maßgebend. Für unſere Frage über den Ausgangspunct menſchlicher Erkenntniß, und die Zuverſicht, die wir dieſem beilegen können, gewährt ſein Syſtem nicht einmal Ausbeute. Denn

1) in Bezug auf die ſinnliche Erkenntniß läßt er ſich auf die Frage, woher ſie nach ihrem letzten Grunde entſtehe, faſt nicht ein; er nimmt ſeinen Anfang von dem factiſch Gegebenen, von der allen vernünftigen Menſchen gemeinſamen, unbefangenen Anſicht von der Welt, und unterwirft dieſe dann erſt der philoſophiſchen Forſchung. Der Menſch findet bei erwachtem Selbſtbewußtſein eine Summe von Vorſtellungen, Begriffen bereits vor, und Aufgabe der Philoſophie iſt dann, eben dieſe zu berichtigen. Er definirt deßhalb Philoſophie als Behandlung der Begriffe, oder als Berichtigung unſerer allgemeinen Begriffe zur Erkenntniß des factiſch Gegebenen. Selbſt wenn jene Begriffe, die wir vorfinden, nur Schein wären, ſo muß es doch für dieſen Schein einen Grund geben, den wir zu entdecken

haben, und ſo wird die Behandlung davon zur Wahrheit führen. Herbart weiß deßhalb vorläufig von einer Einheit nichts; am wenigſten darf dieſe aus einer allgemeinen Idee, etwa der des Abſoluten entnommen werden, denn dieſe ſelbſt iſt erſt wieder Abſtraction aus dem Gegebenen, aber auch die Dinge, wie ſie uns vorkommen und Eindrücke auf uns machen, ſtehen an und für ſich vereinzelt da, als einzelne Reale oder Monaden, und es iſt Aufgabe der Philoſophie, Ordnung und Berichtigung hinein zu bringen. Es fehlt unter jenen Begriffen durchaus nicht an Widerſpruch, wie ihn ja auch Kant anerkannt hatte, indem er in der Vernunft gewiſſe Antinomien zugab. Hegel geht noch entſchiedener darauf ein, indem er den Widerſpruch recht eigentlich zum Weſen der Exiſtenz und des Verſtandes macht. Herbart ſucht ſie zu entfernen, um dadurch einerſeits dem vagen Skepticismus, anderer Seits dem Zweifel an der realen Exiſtenz derſelben, alſo dem Idealismus zu entgehen. Herbarts Stärke liegt alſo gar nicht in der Löſung der letztern Frage aller Apodiktik, woher unſere Erkenntniß, oder welchen Grund haben wir, unſern Wahrnehmungen zu vertrauen; er ſteht hier mit Jacobi auf dem Grunde der Thatſächlichkeit: ſondern er hat ſeine Stärke in der Art der Behandlung des Gegebenen, namentlich wie er in der Pſychologie das gegenſeitige Verhältniß der Vorſtellungen auf der Schwelle des Bewußtſeins beobachtet, und ſogar mit mathematiſchen Formeln ausrechnet, wie dieſelben ſich gegenſeitig verdrängen, die ſtärkere die ſchwächere vertreibt. Der obige allgemeine Satz, daß für alle Theorie menſchlicher Erkenntniß der einzige Ausgangspunct unſer Bewußtſein ſei, wird hiernach auch für dieſe Philoſophie anerkannt.

2) In noch höherem Grade gilt dieß von der überſinnlichen Erkenntniß, oder der Frage nach den göttlichen Dingen; hier giebt Herbart eigentlich gar keinen Aufſchluß, er liefert eigentlich nur eine combinatoriſche Methode der Naturbetrachtung, und weiſet eine mechaniſch geordnete Zweckmäßigkeit der Natur nach; auf die letzten Gründe bringt er nicht, das letzte

Verhältniß von Gott und Welt findet bei ihm keine Lösung, sondern er verweiset hier auf das Gebiet des Glaubens hin. Den letzten Grund des präsenten Weltsystems finden wir zwar nicht, aber eben deßhalb sollen wir ihn voraussetzen. Er hat sich deßhalb nie auf eigentliche Religions-Philosophie eingelassen, nur in seiner Schule ist es durch Drobisch 1840 versucht. Das System enthält durch seinen sittlichen Ernst allerdings mancherlei Anfänge dazu, aber vor der letzten Aufgabe aller Philosophie tritt der Meister wenigstens zurück, und steht dadurch gegen Systeme in wesentlichem Nachtheil, die mit bloßer Dialektik die letzten Gründe alles Seins und Wissens zu ergründen vorgeben.

§. 6.

Fortsetzung. Fichte.

Die andere Richtung, welche aus Kants System hervorging, schloß sich nun völlig dem Idealismus an, den er selbst nur zum Theil vertreten hatte; den ersten Schritt dazu that Johann Gottlob Fichte anfangs in der Meinung, sich von Kant gar nicht zu unterscheiden, sondern nur dessen Ideen consequent auszusprechen. Fichte ist ein energischer Character, ein völlig consequenter Kopf, der jenen Dualismus bei Kant nicht ertrug, wornach sich das Erkennen halb auf die Empirie, halb auf die eigenen Denkgesetze stützte; er forderte vor Allem Einheit, namentlich für das Wissen einen letzten völligen Abschluß, wodurch Philosophie, bloßes Streben nach Wissen, endlich in eine wirkliche Wissenschaftslehre vollendet werden sollte. Hatte nun Kant schon angedeutet, daß der wesentlichste Theil unsers Wissen nicht aus dem Objecte, sondern aus uns selbst stamme, daß es nur die Gesetze unsers Geistes sind, die wir in die Dinge hineintragen, so nahm nun Fichte völlig das Ich zum Mittelpuncte seines Systems. Sein Idealismus ist nicht so zu verstehen, daß er die objective Welt geläugnet, daß er die realen Dinge gar nicht anerkannt, sie zu Fictionen des Subjects gemacht hätte; davor bewahrte ihn schon sein gediegenes

practiſches Streben, das in der realen Welt ſich bewegen wollte; ſondern ſein Satz, das Ich ſetzt das Nichtich hat doch wieder nur die Bedeutung, daß alle Kunde, die ich von der Welt außer mir habe, ein Product meines Geiſtes iſt; ich bringe die Dinge außer mir, zwar nicht durch mein Denken erſt hervor, aber was ich von ihnen denke, geſchieht doch erſt durch eine Nöthigung aus mir ſelbſt. Selbſt zugegeben, daß das Bild von den Dingen, das ſich in mir abſpiegelt, nur ein Reflex von Außen wäre, ſo würde ich doch zu dieſer Anſicht und Annahme nur kommen, indem mich meine eigene Natur und Vernunft dazu nöthigt, ſolche einwirkende Objecte anzunehmen. Was ich weiß, iſt doch etwas in mir Inneres; bin ich genöthigt, dem Gewußten auch eine äußere Realität beizumeſſen, ſo liegt die Nöthigung doch nur wieder in mir, und aus dieſem Kreiſe der Subjectivität komme ich nicht hinaus, durch ihn aber kommt, wornach Fichte vor Allem ſtrebte, in mein ganzes Wiſſen erſt Einheit. Es iſt zunächſt nur das Ich, das bei allem Erkennen thätig iſt; es producirt die Ideen; nur ſo fern das Ich merkt, daß es bei dieſem Verfahren nicht willkührlich handeln kann, daß es bei dem Bilden der Ideen irgendwie gehemmt iſt, kommt es zu der Anſicht, daß noch etwas Anderes vorhanden iſt, die Grenze des Ich, das Nichtich; aber auch das Wiſſen hiervon entſteht nur durch eine innere Nöthigung, durch eine Vorausſetzung, die ſich meinem Geiſte aufdrängt. Hier vollendet ſich alſo der Gegenſatz gegen die alte Logik; letztere ſchließt ſo: es giebt Dinge, und von ihnen rühren meine Vorſtellungen her; dagegen bei Fichte heißt es, ich habe Vorſtellungen, und um ſie mir zu erklären, denke ich mir die Dinge außer mir hinzu, nur ſo weit ich ſie mir im Denken ſchaffe, ſind ſie für mich da; ich kann ſie nicht anders denken, als nach den Geſetzen meiner eigenen geiſtigen Natur. Selbſt wenn man die Seele bei dem Aufnehmen der Vorſtellungen von Außen mit einem Saitenſpiele vergliche, das nur durch die berührenden Finger erklingt, ſo iſt dann doch der Ton allein durch die klingende Saite bedingt, nur der Ton erklingt, der

potentialiter in der Seele ſchlummert, nicht aber ein ſolcher, der irgendwie von Außen hineingebracht werden könnte. In meinem Bewußtſein kommt nur deſſen eigene Natur zur Manifeſtation, und darauf bin ich mit meiner practiſchen Aufgabe angewieſen.

2) Von einem überſinnlichen Erkennen iſt bei ihm gar nicht die Rede, ſchon das Streben nach einer völligen Einheit ließ ihn gar nicht ein ſolches Wiſſen von dem andern unterſcheiden: er kennt kein transſcendentales Reich mehr, da ja ſchon die äußere ordinäre Welt ihre Exiſtenz verloren hat, und nur zu der verſinnlichten Anſicht unſerer eignen Intelligenz geworden iſt; nur ſein ſittliches, practiſches Intereſſe läßt ihn feſt halten an einer moraliſchen Ordnung der Welt, und nur dieſe heißt ihm dann Gott, er kennt denſelben nicht als Perſönlichkeit, ſondern nur als ſittliche Weltordnung; einen religiöſen Standpunct nimmt er ſelbſt gar nicht weiter in Anſpruch. Als Reſultat aus ſeinem Syſteme ergiebt ſich aber noch viel entſchiedener, als bei Kant, daß der letzte Ausgangspunct alles unſeres Wiſſens nur in der geiſtigen Natur des Menſchen ſelbſt geſucht werden dürfe.

§. 7.

Fortſetzung. Schelling.

Durch Fichte war die alte Logik völlig in ihr Gegentheil umgekehrt; beſtand ſie früher in der Forderung gänzlicher Objectivität, ſo daß die Dinge als die Urſache des Wiſſens galten ſo herrſchte jetzt gänzliche Subjectivität, es gab nur noch ein Denken vom Denken, ein Wiſſen vom Wiſſen; es exiſtirt nichts außer dem Denken, ja ſelbſt eine denkende Perſon iſt nicht nöthig, in welcher das Denken vor ſich geht, ſondern das Denken beſteht rein actuell, als bloße Thätigkeit. Hier knüpft Schelling an, um dieſe Ueberſpanntheit des Idealismus wieder zur Beſinnung zu bringen; jedoch bedarf es einer Angabe ſeines Syſtems nur aus ſeiner frühern Periode, die er ſelbſt von

seiner späteren und jetzigen scharf geschieden haben will. Ueber die hier vorliegenden Fragen sprach er sich nur während der Zeit seiner sogenannten Naturphilosophie aus, die aber in der That seine frischeste und lebendigste Kraft umfaßt. Es ist dagegen sehr zweifelhaft, ob sein späteres Auftreten wegen seines offenen Liebäugelns mit Sätzen der kirchlichen Orthodoxie und seiner Begründung durch Bibelstellen überhaupt noch Philosophie genannt werden könne.

1) Giebt es ein Wissen, so hebt Schelling an, so muß es auch ein Sein geben, das dem Wissen entspricht. Durch Fichte ist erwiesen, daß das Wissen zunächst und unmittelbar nur von sich selbst wissen könne, von seinem eignen Sein, mithin muß das Selbstbewußtsein jedenfalls zum Ausgangspuncte genommen werden. Wissen kommt zu Stande, indem das Gedachte von dem Denkenden unterschieden wird; die alte Logik versah es darin, daß sie Subject und Object völlig trennte, und nun nicht erklären konnte, wie letzteres in ersteres hinein gelange; Fichte versah es darin, daß er das Wissen leer und hohl machte, und dessen Inhalt verlor; das Wahre wird sein, daß Object und Subject völlig identisch sind, und nur deßhalb das Eine von dem Andern angeschaut und gewußt werden kann; dieß der erste Schritt zu der sogenannten Identitätsphilosophie. Wenn feststeht, daß das Wissen nur sein eigenes Sein erkenne, so darf das Gewußte von eben diesem Sein nicht verschieden sein, eine Einheit von Wissen und Gewußtem, von Subject und Object, oder alles Wissen ist schlechthin Selbstbewußtsein, Sein und Denken ist eins, das Reale und das Ideale sind identisch in ihrer Wurzel. Hiemit ist der erste Schritt der modernen Speculation gelungen, die Schranke zwischen Subjectivität und Objectivität eingerissen. Die Fesseln des Fichtischen Ichs sind gelöset, das Ich ist kühn zur allgemeinen Weltsphäre erweitert. Ich der Denkende, und das Gedachte, wir beide bilden zusammen nur eine Einheit, das Absolute, und nur wegen dieser Identität weiß ich von dem Object, denn ich weiß im Grunde nur von mir selbst. So ist also die Forderung

potentialiter in der Seele ſchlummert, nicht aber ein ſolcher, der irgendwie von Außen hineingebracht werden könnte. In meinem Bewußtſein kommt nur deſſen eigene Natur zur Manifeſtation, und darauf bin ich mit meiner practiſchen Aufgabe angewieſen.

2) Von einem überſinnlichen Erkennen iſt bei ihm gar nicht die Rede, ſchon das Streben nach einer völligen Einheit ließ ihn gar nicht ein ſolches Wiſſen von dem andern unterſcheiden: er kennt kein transſcendentales Reich mehr, da ja ſchon die äußere ordinäre Welt ihre Exiſtenz verloren hat, und nur zu der verſinnlichten Anſicht unſerer eignen Intelligenz geworden iſt; nur ſein ſittliches, practiſches Intereſſe läßt ihn feſt halten an einer moraliſchen Ordnung der Welt, und nur dieſe heißt ihm dann Gott, er kennt denſelben nicht als Perſönlichkeit, ſondern nur als ſittliche Weltordnung; einen religiöſen Standpunct nimmt er ſelbſt gar nicht weiter in Anſpruch. Als Reſultat aus ſeinem Syſteme ergiebt ſich aber noch viel entſchiedener, als bei Kant, daß der letzte Ausgangspunct alles unſeres Wiſſens nur in der geiſtigen Natur des Menſchen ſelbſt geſucht werden dürfe.

§. 7.

Fortſetzung. Schelling.

Durch Fichte war die alte Logik völlig in ihr Gegentheil umgekehrt; beſtand ſie früher in der Forderung gänzlicher Objectivität, ſo daß die Dinge als die Urſache des Wiſſens galten ſo herrſchte jetzt gänzliche Subjectivität, es gab nur noch ein Denken vom Denken, ein Wiſſen vom Wiſſen; es exiſtirt nichts außer dem Denken, ja ſelbſt eine denkende Perſon iſt nicht nöthig, in welcher das Denken vor ſich geht, ſondern das Denken beſteht rein actuell, als bloße Thätigkeit. Hier knüpft Schelling an, um dieſe Ueberſpanntheit des Idealismus wieder zur Beſinnung zu bringen; jedoch bedarf es einer Angabe ſeines Syſtems nur aus ſeiner frühern Periode, die er ſelbſt von

seiner späteren und jetzigen scharf geschieden haben will. Ueber die hier vorliegenden Fragen sprach er sich nur während der Zeit seiner sogenannten Naturphilosophie aus, die aber in der That seine frischeste und lebendigste Kraft umfaßt. Es ist dagegen sehr zweifelhaft, ob sein späteres Auftreten wegen seines offenen Liebäugelns mit Sätzen der kirchlichen Orthodoxie und seiner Begründung durch Bibelstellen überhaupt noch Philosophie genannt werden könne.

1) Giebt es ein Wissen, so hebt Schelling an, so muß es auch ein Sein geben, das dem Wissen entspricht. Durch Fichte ist erwiesen, daß das Wissen zunächst und unmittelbar nur von sich selbst wissen könne, von seinem eignen Sein, mithin muß das Selbstbewußtsein jedenfalls zum Ausgangspuncte genommen werden. Wissen kommt zu Stande, indem das Gedachte von dem Denkenden unterschieden wird; die alte Logik versah es darin, daß sie Subject und Object völlig trennte, und nun nicht erklären konnte, wie letzteres in ersteres hinein gelange; Fichte versah es darin, daß er das Wissen leer und hohl machte, und dessen Inhalt verlor; das Wahre wird sein, daß Object und Subject völlig identisch sind, und nur deßhalb das Eine von dem Andern angeschaut und gewußt werden kann; dieß der erste Schritt zu der sogenannten Identitätsphilosophie. Wenn feststeht, daß das Wissen nur sein eigenes Sein erkenne, so darf das Gewußte von eben diesem Sein nicht verschieden sein, eine Einheit von Wissen und Gewußtem, von Subject und Object, oder alles Wissen ist schlechthin Selbstbewußtsein, Sein und Denken ist eins, das Reale und das Ideale sind identisch in ihrer Wurzel. Hiemit ist der erste Schritt der modernen Speculation gelungen, die Schranke zwischen Subjectivität und Objectivität eingerissen. Die Fesseln des Fichtischen Ichs sind gelöset, das Ich ist kühn zur allgemeinen Weltsphäre erweitert. Ich der Denkende, und das Gedachte, wir beide bilden zusammen nur eine Einheit, das Absolute, und nur wegen dieser Identität weiß ich von dem Object, denn ich weiß im Grunde nur von mir selbst. So ist also die Forderung

der Vernunft von Totalität und Einheit gewonnen; Fichtes Ich war beschränkt, war der Begriff, den jeder Mensch von seinem eigenen Ich hat. Schellings Ich ist das allgemeine, das Jeder in sich und außer sich findet, die eine Natur, das All, das Weltich.

2) Vermöge jener Identität ist nun nicht bloß das Wissende und Gewußte identisch, ist ferner nicht bloß das Gewußte, das Object, deßhalb in mir, weil ich mit ihm identisch bin, sondern auch der Ort meines Wissens ist gar nicht mehr etwas individuelles für mich, ist nicht meine Thätigkeit, sondern das eine Weltich ist auch das wissende Subject, es ist die eine Weltnatur, die den Act des Wissens vollzieht, oder eigentlich sich selbst weiß. Die Natur hat sich in ihrer Selbstentwicklung auf diesem Puncte zu einer menschlichen Seele gestaltet, und erkennt sich vermittelst dieses Organs selbst; wir Menschen sind nur die verschiedenen Augen, womit die Natur in sich selbst hinein schaut. Die Selbstständigkeit, die ich als persönlicher Mensch in Anspruch nehme, ist nur eine Täuschung, eine Eitelkeit; meine Organisation ist nur ein Pulsschlag der gesammten Naturkraft, ein vorübergehendes Moment, in welches sich der allgemeine Naturgeist gestaltet hat; es schwindet das Recht der Persönlichkeit in dem Schmelzfeuer der Identität, die Erklärung, wie das Erkennen gelingen, wie das Nichtich dem Ich präsent werden könne, wird gewonnen durch eine Vernichtung Beider, indem sowohl das Eine, wie das Andere untergeht in den einen Begriff des Absoluten.

3) Hier wird verständlich werden, was Schelling als letzte Form aller Erkenntniß unter der intellectuellen Anschauung versteht. Beim Erkennen kann der menschliche Geist zunächst nur seine eigene Natur, seine eigenen Denkgesetze wahrnehmen; aber er befindet sich doch damit im Centro des allgemeinen Naturbewußtseins, oder ist dieses Naturbewußtsein selbst, die Natur kommt ja eben nur erst in der Menschenseele zum Bewußtsein, und so erkennt er mit seinem eigenen Wesen auch

zugleich die Natur des allgemeinen Weltgeiſtes; er ſchauet aus ſich heraus unmittelbar die Natur an, mit der er ja identiſch iſt. Das Innewerden der Natur iſt ein unmittelbares, nicht durch Reflexion hervorgebrachtes, wie in der Seele des Künſtlers das Ideal durch einen geiſtigen Act unmittelbar concipirt wird, wovon ſich derſelbe keine Rechenſchaft geben kann; erſt hinterdrein iſt jener Act einer Reflexion zu unterwerfen; hier geht die Speculation Schellings unverkennbar in Theoſophie über; der menſchliche Geiſt ſoll vermittelſt jener Anſchauung das Innere der Natur unmittelbar durchdringen, denn er iſt ja mit ihr identiſch; iſt ein integrirender Theil von ihr, alle andern Theile ſind daſſelbe, was er iſt, ſind ſein eignes Weſen; alle übrigen Naturformen ſind nur Explicationen deſſelben einen Weſens, des Abſoluten auf verſchiedenen Stufen. Das eine abſolute Leben potenziirt ſich von den niedern Stufen, Stein, Pflanze, Thier, bis es endlich auf die Stufe des Menſchen, und ſo auch zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangt; und eben dieß Bewußtſein iſt das Wiſſen des Menſchen von der Natur, d. h. von ſich ſelbſt. Schelling läßt die Geneſis der Erkenntniß auf dieſer ziemlich unklaren, phantaſtiſchen Stufe ſtehen; Hegel führt dieſelbe nach einer ſchärferen Methode durch, ſtellt an die Stelle der phantaſtiſchen Schilderung den mehr nüchternen Gang des logiſchen Proceſſes.

4) Als Reſultat ergiebt ſich, daß Schelling allerdings das Räthſel gelöſet hat, auf welche Art die Erkenntniß des Objects dem Subject gelingen könne, durch die urſprüngliche Identität beider. Aber mit welchen Opfern hat er dieß erkauft? Mit der Aufopferung der menſchlichen Perſönlichkeit ſelbſt, mit dem offenen Schritte in den Pantheismus. Denn das Abſolute, in welchem Subject und Object eins ſind, verſchlingt jetzt jedes perſönliche Selbſtbewußtſein, und kennt die menſchliche Seele nur als einen Ort, in welchem das Abſolute ſich ſeiner bewußt wird. Jedoch ſelbſt für denjenigen, der die Löſung des Räthſels um dieſen Preis nicht erkaufen will, bleibt auch hier das überall gefundene Reſultat erwieſen, daß der Ausgangspunct für

ruft die letztere hervor; allein eben so ist die Wirkung auch wieder die Ursache der Ursache, oder ihr Verhältniß kommt auf Wechselwirkung hinaus; die Ursache ist nur dadurch Ursache, daß sie eine Wirkung hat; wo diese fehlte, gäbe es keine Ursache. Der Vater ist die Ursache des Sohnes; aber eben so ist auch das Umgekehrte wahr, der Sohn ist die Ursache des Vaters, denn gäbe es keinen Sohn, so wäre auch der Vater nicht Vater. Beiläufig bemerkt ist dieß ein Sophisma; der Vater ist Ursache des Sohns, d. h. für dessen ganze Existenz, ohne Vater wäre der Sohn nicht da; allein das Umgekehrte ist nicht in demselben Maße wahr; der Vater kann seiner ganzen Persönlichkeit nach existiren, als Mensch, als Mann, nur das eine Verhältniß der Vaterschaft ist nicht da, wenn er keinen Sohn hat; also ruft der Sohn ihn nicht ursächlich hervor, sondern ist nur das Merkmahl, an welchem ein bestimmtes Verhältniß der Menschennatur zur Realität kommt; von Wechselwirkung kann nicht die Rede sein. Hegel macht seinen Satz von der Identität der Gegensätze gern klar am Magnet mit seinen zwei Polen, sie scheinen dem ordinären Verstande Gegensätze zu sein, sind aber doch nur eine höhere Einheit, da man nie den einen ohne den andern haben kann, jeder schlägt in sein Gegentheil um, und nur aus den Gegensätzen kehrt der Begriff des Magnets zur Einheit mit sich selbst zurück. Auf diese Weise gewinnt das Hegelsche System überall eine Trilogie, Satz, Gegensatz und höhere Einheit, worin beide mit sich identisch sind. Dieß gilt, wie gesagt, von jeder logischen Operation, aber auch von dem Weltganzen selbst, Gott, Welt, und deren Einheit im Absoluten. Die Welt ist nur der nothwendige Gegensatz zu Gott, das Andere zu Gott, aber wiederum wesentlich mit ihm eins, wie die Pole am Magnet. Bezeichnend ist hier noch der Gebrauch des Wortes aufheben in dem Doppelsinne tollere und servare. Jeder Begriff ist in seinem Gegensatze zwar negirt, sublatum, aber dann doch zugleich in seinem eigentlichen Wesen wieder hergestellt, gerettet, also servatum. Die Welt ist die Negation Gottes, dieser also darin

nur über die Erkenntnißtheorie allein zu berichten, weil diese von dem ganzen Systeme unzertrennlich ist. Das Wichtigste darüber findet sich in seiner Phänomenologie des Geistes, die als die Propädeutik des ganzen Systems betrachtet werden kann.

1) Schelling war zu der Behauptung gekommen, das Absolute, oder das eine Weltich, ist zugleich das Subject-Object, das in der intellectualen Anschauung sich selbst anschaut, so daß alles Wissen nur Selbstbewußtsein, ein Besinnen auf sich selbst ist; dennoch stellt sich Schelling bei dieser Behauptung eigentlich vor die Substanz, beobachtet sie; dagegen Hegel steht in ihr, sein Denken ist das allgemeine Denken selbst in logischer Bewegung; ihm ist die Substanz identisch mit dem Begriff; wenn ich also speculire, so ist dieß nicht mein Act, am wenigsten ein willkührlicher Act, über den ich gebieten könnte, sondern es ist der Begriff, der sich im Denken selbst bestimmt; der Kopf des Denkers ist nur der zufällige Ort, wo diese Selbstbewegung des Begriffes vor sich geht.

2) Jener logische Grundsatz, der bei Hegel dem geringsten logischen Schlusse, wie dem ganzen Systeme, ja dem ganzen Weltall zu Grunde liegt, läßt sich bezeichnen als die Identität der Gegensätze. Jeder Begriff ist dialektisch, oder er urtheilt sich, d. h. er schlägt in sein Gegentheil um, bleibt aber in demselben mit sich selbst identisch, oder kehrt aus seinem Gegentheil zur höhern Einheit mit sich selbst zurück. Das Erzeugen der Gegensätze, oder kürzer das Sichselbst-Entgegensetzen, die absolute Negativität ist das Princip des Hegelschen Systems. Wenn ein Satz der alten Logik hieß, jedes Ding ist sich selbst gleich A = A, so gilt nun hier auch das Umgekehrte, jedes Ding ist seinem Gegentheile gleich, A also eben so gut = Nicht A, wie = A. Wo also die gewöhnliche Logik Widersprüche erblickt, da wird hier gerade die höhere Einheit anerkannt. Man pflegt Materie und Form als Gegensätze zu betrachten; allein die Form ist doch nichts anderes als die geformte Materie, und die Materie eben der Träger der Form. Man nimmt an, Ursache und Wirkung sind Gegensätze, nur jene

ruft die letztere hervor; allein eben so ist die Wirkung auch wieder die Ursache der Ursache, oder ihr Verhältniß kommt auf Wechselwirkung hinaus; die Ursache ist nur dadurch Ursache, daß sie eine Wirkung hat; wo diese fehlte, gäbe es keine Ursache. Der Vater ist die Ursache des Sohnes; aber eben so ist auch das Umgekehrte wahr, der Sohn ist die Ursache des Vaters, denn gäbe es keinen Sohn, so wäre auch der Vater nicht Vater. Beiläufig bemerkt ist dieß ein Sophisma; der Vater ist Ursache des Sohns, d. h. für dessen ganze Existenz, ohne Vater wäre der Sohn nicht da; allein das Umgekehrte ist nicht in demselben Maße wahr; der Vater kann seiner ganzen Persönlichkeit nach existiren, als Mensch, als Mann, nur das eine Verhältniß der Vaterschaft ist nicht da, wenn er keinen Sohn hat; also ruft der Sohn ihn nicht ursächlich hervor, sondern ist nur das Merkmahl, an welchem ein bestimmtes Verhältniß der Menschennatur zur Realität kommt; von Wechselwirkung kann nicht die Rede sein. Hegel macht seinen Satz von der Identität der Gegensätze gern klar am Magnet mit seinen zwei Polen, sie scheinen dem ordinären Verstande Gegensätze zu sein, sind aber doch nur eine höhere Einheit, da man nie den einen ohne den andern haben kann, jeder schlägt in sein Gegentheil um, und nur aus den Gegensätzen kehrt der Begriff des Magnets zur Einheit mit sich selbst zurück. Auf diese Weise gewinnt das Hegelsche System überall eine Trilogie, Satz, Gegensatz und höhere Einheit, worin beide mit sich identisch sind. Dieß gilt, wie gesagt, von jeder logischen Operation, aber auch von dem Weltganzen selbst, Gott, Welt, und deren Einheit im Absoluten. Die Welt ist nur der nothwendige Gegensatz zu Gott, das Andere zu Gott, aber wiederum wesentlich mit ihm eins, wie die Pole am Magnet. Bezeichnend ist hier noch der Gebrauch des Wortes aufheben in dem Doppelsinne tollere und servare. Jeder Begriff ist in seinem Gegensatze zwar negirt, sublatum, aber dann doch zugleich in seinem eigentlichen Wesen wieder hergestellt, gerettet, also servatum. Die Welt ist die Negation Gottes, dieser also darin

aufgehoben, dann aber doch in dem Begriff des Absoluten wieder hergestellt, zu seiner Wahrheit gekommen. Um nach Hegelscher Weise zu speculiren, bedarf man nur dieses logischen Kunstgriffs das Umschlagen der Begriffe in ihr Gegentheil, und das Zurückführen derselben auf den Indifferenzpunct. Er findet diese Dialektik, dieses Urtheilen der Dinge nicht bloß in der Logik, sondern in der ganzen Natur: was ist der Regen anders, als ein sich Urtheilen der Luft, die sich in ihre Bestandtheile, Wasserstoff und Sauerstoff, zersetzt! was ist ein Gewitter anders, als die Rückkehr der negativen und positiven Electricität zur Ausgleichung! Durch den Lauf der materiellen und der geistigen Dinge zieht sich also das Gesetz von der Identität der Gegensätze, von dem Umschlagen der Begriffe in ihr Gegentheil, kurz der Satz von der absolnten Negativität.

3) Um nun dieß Gesetz auf das Princip der Erkenntniß anzuwenden, auf den schon bei Schelling gefundenen Satz von der Identität des Denkens und Seins, so war auch bei ihm das Absolute nicht etwa eine todte Substanz, in welche von Außen, etwa von einem höhern Geiste Leben und Bewegung gebracht wäre; das Absolute war ihm vielmehr jenes Subject-Object, ein Lebendiges, welches sich seiner eigenen Natur nach ewig aus dem Zustande der Subjectivität in den der Objectivität übersetzt, und aus letzterer wie aus einer elastischen Spannung in sich selbst zur Subjectivität zurückkehrt, jedoch so, daß es nach jeder Rückkehr reichere Bestimmungen gewonnen hat, also daß es, was nur implicite in ihm lag, durch seine eigenthümliche Thätigkeit ipso actu auswirkte, daß es nach und nach *für sich* ward, was es anfangs nur *an sich* war. Schon hiedurch wird jeder Gedanke an bloß materielle Substanz des Absoluten entfernt, es wird selbst zu etwas viel Aetherischerem, zu einem Weltäther, in welchem die Gesetze des Denkens bewußtlos sich vollziehen; die Natur löset sich auf in eine Intelligenz, die bewußtlos, aber zweckmäßig wirkt, bis sie in der Menschenseele zum Bewußtsein kommt; das Absolute läßt sich bezeichnen als die absolute Vernunft, die gegenständlich vor-

iſt nur eine Modification meiner Nerven, alſo eine Beſtimmtheit, die gar nicht objectiv, ſondern nur in mir iſt. So hat ſich alſo das objective Sein der erſten Stufe oder die ſinnliche Gewißheit aufgelöſet; die qualitativen Unterſchiede, die ich als objectiv vorausſetzte, habe ich auf mich genommen; ich bin es ſelbſt, den ich wahrnehme, oder das Bewußtſein iſt

b) zum Selbſtbewußtſein geworden: hier alſo das Umſchlagen des Begriffes in ſein Gegentheil, des Objectiven ins Subjective, dieß die Dialektik des Dinges; und zwar gilt dieß nicht bloß von den Eigenſchaften, ſo daß das Ding an ſich, das Subſtrat als Träger der Eigenſchaften noch für ſich zurückbliebe; Eigenſchaften und Subſtanz ſind ja auch nur Gegenſätze, welche die alte Logik trennte, während ſie in Wahrheit völlig identiſch ſind. Streife ich von dem Dinge die Eigenſchaften ab, um ſie auf mich zu übernehmen als etwas ſubjectives, ſo muß ich auch das Ding ſelbſt übernehmen, alſo bekennen, daß ich das Ding ſelbſt bin, dem ſie inhäriren. Dieß der Fichteſche Standpunct. Allein die Dialektik treibt weiter, damit der Begriff aus ſeinem Gegenſatze nun in ſich ſelbſt, d. h. zu einer höheren Einheit zurückkehre. Das Selbſtbewußtſein wird

c) zum Bewußtſein des Abſoluten. Durch jenen zweiten Schritt war das Denken zum Wiſſen ſeiner ſelbſt, zum Selbſtbewußtſein geworden, hatte alles Objective abgeſtreift, und für ſich ſelbſt übernommen: es kommt darauf an, hier nun die Categorie der Dingheit völlig aufzulöſen und zu vermitteln, die Objectivität völlig zu überwinden. Dieß geſchieht, indem das Ich ſein Selbſtbewußtſein als das allgemeine Selbſtbewußtſein anerkennt; jener Act der Reflexion geht ja nicht in mir allein vor, ſondern eben ſo in allen neben mir ſtehenden Ichen; es iſt derſelbe Proceß in allen Menſchenſeelen vorhanden, die mir völlig gleich berechtigt zur Seite ſtehen, und die ich in den verſchiedenen Kreiſen der Familie, der Nation anerkenne; der vereinzelte Act der Reflexion in mir wird ſo alſo zu einem Act der allgemeinen geiſtigen Subſtanz, oder mein Denken iſt nur eine Manifeſtation des allgemeinen Denkens, es iſt die

nicht wahr; es giebt daran kein Inneres und Aeußeres, sondern mit dem Begriffe habe ich dies einzelne Ding, wie die gesammte Natur in ihrem vollen Wesen erfaßt. Es giebt kein Kantisches Ding an sich, das sich vor meiner Beobachtung versteckte, sondern mit dem Begriffe, den ich von demselben aufstelle, habe ich sein Wesen selbst gefunden. Die Zaghaftigkeit der alten Logik, daß die a prioristische Behandlung nie an die Realität selbst hinankomme, muß abgeworfen werden, jetzt ist ja das Erkennen und das Sein identisch, das Wesen des Dings nichts anders als sein Begriff, und mit ihm selbst gefunden.

5) Auch Hegel bestätigt also unser Resultat, daß als Ausgangspunct für alles Erkennen nur unser Selbstbewußtsein genommen werden dürfe, aber freilich auf seine Weise, indem unser Bewußtsein gar nicht das uns eigenthümliche, sondern das allgemeine Bewußtsein des Absoluten, und indem es ferner von dem erkannten Object gar nicht verschieden, sondern mit demselben identisch ist. An der näheren Bestimmung des Bewußtseins kann gleich einmal eine Probe von dem logischen Kunstgriff gemacht werden, wornach jeder Begriff in sein Gegentheil umschlägt, und dann doch mit sich identisch bleibt: er giebt dafür die drei Stufen, des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins des Absoluten an.

a) Auf der ersten Stufe tritt die daseiende Welt uns unmittelbar entgegen; dem Kinde, dem gemeinen Manne, aber auch dem philosophisch Gebildeten tritt eine Menge von Anschauungen entgegen; er erklärt, der Gegenstand ist da, hat Dasein, d. h. ein Hier- oder Dortsein, d. h. ein vergängliches und kein wahres Sein; mein Urtheil, es ist warm, es ist hell, ist gleich darauf nicht wahr, wenn es kalt oder dunkel geworden ist. Dieser Standpunct ist der des Kantischen Dinges an sich, von dem ich als einem existirenden gewisse Prädicate aussage. Allein er wurde schon durch den Fichteschen des subjectiven Idealismus überwunden; dort ergab sich schon, daß die Eigenschaften, die ich dem Dinge beilege, gar nicht ihm selbst zukommen, sondern nur in meiner Empfindung vorhanden sind; warm sein, soll sein,

iſt nur eine Modification meiner Nerven, alſo eine Beſtimmtheit, die gar nicht objectiv, ſondern nur in mir iſt. So hat ſich alſo das objective Sein der erſten Stufe oder die ſinnliche Gewißheit aufgelöſet; die qualitativen Unterſchiede, die ich als objectiv vorausſetzte, habe ich auf mich genommen; ich bin es ſelbſt, den ich wahrnehme, oder das Bewußtſein iſt

b) zum Selbſtbewußtſein geworden: hier alſo das Umſchlagen des Begriffes in ſein Gegentheil, des Objectiven ins Subjective, dieß die Dialektik des Dinges; und zwar gilt dieß nicht bloß von den Eigenſchaften, ſo daß das Ding an ſich, das Subſtrat als Träger der Eigenſchaften noch für ſich zurückbliebe; Eigenſchaften und Subſtanz ſind ja auch nur Gegenſätze, welche die alte Logik trennte, während ſie in Wahrheit völlig identiſch ſind. Streife ich von dem Dinge die Eigenſchaften ab, um ſie auf mich zu übernehmen als etwas ſubjectives, ſo muß ich auch das Ding ſelbſt übernehmen, alſo bekennen, daß ich das Ding ſelbſt bin, dem ſie inhäriren. Dieß der Fichteſche Standpunct. Allein die Dialektik treibt weiter, damit der Begriff aus ſeinem Gegenſatze nun in ſich ſelbſt, d. h. zu einer höheren Einheit zurückkehre. Das Selbſtbewußtſein wird

c) zum Bewußtſein des Abſoluten. Durch jenen zweiten Schritt war das Denken zum Wiſſen ſeiner ſelbſt, zum Selbſtbewußtſein geworden, hatte alles Objective abgeſtreift, und für ſich ſelbſt übernommen: es kommt darauf an, hier nun die Categorie der Dingheit völlig aufzulöſen und zu vermitteln, die Objectivität völlig zu überwinden. Dieß geſchieht, indem das Ich ſein Selbſtbewußtſein als das allgemeine Selbſtbewußtſein anerkennt; jener Act der Reflexion geht ja nicht in mir allein vor, ſondern eben ſo in allen neben mir ſtehenden Ichen; es iſt derſelbe Proceß in allen Menſchenſeelen vorhanden, die mir völlig gleich berechtigt zur Seite ſtehen, und die ich in den verſchiedenen Kreiſen der Familie, der Nation anerkenne; der vereinzelte Act der Reflexion in mir wird ſo alſo zu einem Act der allgemeinen geiſtigen Subſtanz, oder mein Denken iſt nur eine Manifeſtation des allgemeinen Denkens, es iſt die

absolute Vernunft, die in mir denkt, jedes einzelne Ich gehört derselben an. Steht dieß aber fest, so ergiebt sich daraus die weitere Folge, daß nun auch die Objecte des Erkennens, die ich auf mich übernommen hatte, ebenfalls nicht mehr bloß subjective Bestimmungen meiner Individualität bleiben können, sondern nun gleichfalls zu Bestimmungen des Allgemeinen werden; es ist das Absolute selbst, das in mir sich gegenständlich wird, oder mein Erkennen ist zum Bewußtsein des Absoluten selbst geworden. Das Resultat ist dasselbe, wie bei Schelling in der intellectualen Anschauung, nur mehr gezügelt durch den regelrechten Gang des logischen Processes; mein Denken ist nur ein einzelner Act in dem großen Processe des Denkens selbst; es bleibt nichts übrig als das Denken, das mit dem Sein völlig identisch ist, und dieß ist die Wahrheit alles Wissens. Das Object ist in sein Gegentheil, das Subject umgeschlagen, und beide erscheinen in der höheren Einheit des Absoluten als identisch. Es hat sich der logische Grundsatz von der absoluten Negativität bewährt; das erste Princip der Erkenntnißlehre ist der Satz von dem Erzeugen der Gegensätze, oder dem Sichselbstentgegensetzen.

§. 9.

Schluß. Ueber die Realität menschlicher Erkenntniß.

Die nun vollendete Uebersicht über die Leistungen der neuesten Philosophie in Bezug auf die genannte Frage kann scheinen nur eine historische, höchstens kritische Bedeutung zu haben. Die neueren Systeme besonders in ihrem theilweisen Widerspruch gegen einander können doch nicht etwa eine Autorität für uns bilden, so daß wir der eigenen Prüfung überhoben wären; die Philosophie duldet nun einmal keine Autorität. Allein von der andern Seite enthält doch die historische Uebersicht vieles Lehrreiche und die Frage Erleichternde, besonders da das letzte Resultat doch ein Uebereinstimmendes ist, nämlich die Gewißheit, daß alle Zuversicht, die wir in

unſer Wiſſen ſetzen, ausgehen muß von dem eigenen Bewußtſein. Wir gewinnen dadurch das Große, daß wir uns anlehnen an die gemeinſame Bildung, wozu man genöthigt wird, ſelbſt wenn man es ſogar vermeiden wollte. Jeder, auch der originellſte Denker ſteht, ſelbſt ohne es zu wiſſen, unter dem Einfluſſe ſeiner Zeit, wenn auch nur in Bezug auf die wiſſenſchaftliche Sprache, die er theilt. Das Wiſſen kommt doch nicht durch die That des einzelnen Menſchengeiſtes zu Stande, ſondern iſt eine Geſammtthat, für die in den einzelnen Bearbeitungen ein Moment des Wahren heraustritt. Das Wiſſen iſt auch in ſofern im Werden begriffen, als alle einzelnen Verſuche und Anſätze dazu einen Theil davon fördern. Das gefundene Reſultat war, daß alles Erkennen nur in ſo fern Zuverläſſigkeit hat, als es ſich in letzter Inſtanz auf das eigene Bewußtſein gründet.

1) Dieß gilt von der ſinnlichen Erkenntniß, von dem Zutrauen, das wir unſern geſunden Sinnen ſchenken, von der Gewißheit, daß eine reale Welt exiſtire. Wir halten uns an die im menſchlichen Geiſte vorhandenen Denkgeſetze, deren Zuverläſſigkeit gerade darin liegt, daß ſie bei allen Menſchen dieſelben, alſo wahrhaft objectiv ſind; ſie zeugen für die Identität des vernünftigen Gattungscharakters. Der einzelne Geiſt iſt aus dieſem Grunde ſich bewußt, nicht als zufällig, als iſolirt dazuſtehen, ſondern das Weſen des allgemeinen Geiſtes völlig in ſich ausgeprägt zu haben, wie das Individuum die Ausprägung der Gattung iſt. In dieſem urſprünglichen Bewußtſein liegt nun die Gewißheit, daß das Sein und das Wiſſen für einander geordnet ſind, dem Wiſſen ein Sein entſpreche; zunächſt das eigene Sein, von deſſen reeller Exiſtenz mich ſchon das Denken meiner, das Selbſtbewußtſein überzeugt: cogito, ergo sum; dann aber auch das gegenſtändliche Sein; ich finde auch die reale mich umgebende Welt ſo mit mir gleichartig, mich ſo ihr angehörig, daß auch ihre Exiſtenz mir ebenſo zuverläſſig ſein muß, als die eigene, und auch ihr Sein als geordnet für mein Wiſſen; ich kann an ihrer Exiſtenz eben ſo wenig, als

an der eigenen zweifeln. Jeder Skepticismus, sowohl der niedere, der an der Realität der Eigenschaften der Dinge zweifelt, als der höhere, der ihre Existenz selbst in Zweifel ziehet, wird auf unläugbare Weise durch diese Thatsachen des eignen Selbstbewußtseins widerlegt.

2) Zur Unterstützung dieser rein theoretischen Gewißheit kommt dann noch dieselbe vom practischen Standpuncte nach dem Vorgange Kants.

Kant wendet diese Schlußform zwar nur auf die übersinnliche Erkenntniß an, daß der Mensch, ausgehend von Thatsachen der practischen Vernunft, zu einer Gewißheit über Dasein Gottes u. s. w. kommen, also mittelst dieses Hebels in die transcendentale Welt gelangen könne. Viel näher liegt jedoch der Versuch, auf diesem Wege auch zur Gewißheit über die sinnliche Welt zu gelangen. Der Schluß ist einfach dieser: empfinde ich ein unmittelbares Pflichtgebot, zu handeln, thatsächlich in die mich umgebende Welt einzugreifen, so muß vor allen Dingen deren reale Existenz mir auch gewiß sein. Jeder Zweifel, den etwa die theoretische Vernunft noch erheben könnte, wird also durch die practische Verpflichtung niedergeschlagen: soll ich die Welt behandeln, so muß sie auch *dasein*.

a) Man kann die Gültigkeit dieses Schlusses beanstanden durch den Einwand, jede Verpflichtung hat zu ihrer ersten Voraussetzung das Vorhandensein der Umstände, unter welchen sie selbst erst möglich wird. Ich bin verpflichtet bei Krankheit einen Arzt zuzuziehen; doch gewiß nur dann, wenn einer vorhanden ist, wenn ich gewiß bin, daß er die ärztlichen Kenntnisse und zugleich der Willen hat, mir zu helfen; widrigenfalls wird es Pflicht sein, ihn nicht zuzuziehn, da er eher schaden als nützen wird. Hier hängt also die Pflicht von Voraussetzungen ab, durch welche sie selbst erst möglich wird. Sollte es so nicht auch mit der Realität der Dinge sein, daß ich mich erst von ihrem Dasein theoretisch überzeugen muß, ehe sich practische Forderungen darauf gründen lassen?

b) Dieser Einwand wird schwinden, sobald es gelingt,

unbedingte Pflichten nachzuweisen, die gar nicht an Voraussetzungen geknüpft sind, z. B. Rettung des Andern aus Todesgefahr, wo sie in unsern Kräften steht. Hier würde der skeptische Zweifel, ob das Wasser für den Ertrinkenden auch wirklich real vorhanden ist, sofort unsittlich sein, und jedes Verweilen zu theoretischer Prüfung pflichtwidrig. Dieser Beweis aus der sittlichen Natur des Menschen hat also allerdings völlige Geltung; auch Fichte ließ ihn zu mit seinem Berufen auf eine moralische Weltordnung, die er überall voraussetzte, ohne sie zu beweisen. Allein im Grunde ist dieser Beweis doch eigentlich nichts Neues, sondern nur der vorige von einer andern Seite aufgefaßt. Es ist im Grunde doch nur wieder das Vertrauen auf das eigene Bewußtsein, daß dem Denken ein Sein entspreche, nur ist dieses Bewußtsein in seiner sittlichen Beziehung aufgefaßt, und der sittlichen Forderung Folge geleistet. Es ist anerkannt, daß die practische Aufgabe, deren der Mensch sich bewußt ist, auf eine reale Welt hinweise, ohne welche sie nicht lösbar ist, also doch nur eine andere Form für die Gewißheit, daß dem Denken des Menschen das Sein entspreche, und beide für einander geordnet seien.

3) Was nun so für die sinnliche Erkenntniß gilt, daß ihre Begründung und Bürgschaft allein im eigenen Bewußtsein zu suchen sei, dasselbe läßt sich nun auch für die übersinnliche Erkenntniß, oder die eigentliche Aufgabe der Religions-Philosophie behaupten. Schlüsse, die wir auf unzweifelhafte Thatsachen unsers Bewußtseins begründen können, haben für uns völlige Evidenz, und verlangen dieselbe Zuversicht, womit wir unsern gesunden Sinne trauen, um die Existenz der uns umgebenden Welt als real anzunehmen. Zur nähern Bestimmung hierüber mögen die Formen unserer Ueberzeugung,

§. 10.

Wissen und Glauben,

näher ermittelt werden. Berühmt ist Kants Definition für die drei Formen menschlicher Ueberzeugung, Meinen, Glauben,

Wiſſen, daß erſteres auf gar keinen ausreichenden Gründen beruhet, weder ſubjectiven noch objectiven, die zweite Form auf ausreichenden, aber nur ſubjectiven, die dritte dagegen auf objectiven. Eben deßhalb iſt aber auch das Meinen ganz vom Gebiete der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen. Es iſt ein Annehmen ohne jeden nöthigenden Erkenntnißgrund, und findet ſeine Begründung theils in der Energie ſeiner Vertreter, theils in der günſtigen Dispoſition der Geiſter, die ſich die Sachen gerade ſo wünſchen. Das Schlimmſte dabei iſt, daß dieſe Form wegen jenes leidenſchaftlichen Charakters dem, der ſie hegt, gewöhnlich gar nicht als dieſe Form erſcheint, ſondern doch als ein Wiſſen gilt, während er gerade das Entgegengeſetzte als Irrthum, oder bloße Meinung bekämpft. Die Meinung kann allerdings Wahrheit enthalten, aber doch nur durch Zufall, und ohne jedes Kriterium, um die Wahrheit von dem daneben wuchernden Irrthume zu unterſcheiden; ihr fehlt die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, ſie findet deshalb nur Anklang bei denen, die ſie ſchon theilen, oder doch derſelben Geiſtesrichtung angehören, welche ſie zu ihrer Vorausſetzung hat; von ihr iſt alſo auf wiſſenſchaftlichem Gebiete ganz abzuſehen, um letzteres möglichſt von ihr zu reinigen. Es bleiben die zwei andern Formen übrig *Wiſſen* und *Glauben*.

Es iſt nicht leicht, beide ſcharf auseinander zu halten, und nach ihrem Weſen zu beſtimmen, zumal da bei dem Begriff Glauben auch andere Formen mit hineinſpielen, hiſtoriſcher Glaube, Autoritätsglaube u. dgl. poſitiver Glaube.

1) Auch der Glaube iſt eine gewiſſe Art des Wiſſens, wenn man mit Letzterem den Zuſtand des Ueberzeugtſeins, oder die Conviction im eigenen Bewußtſein bezeichnet. Wer an das Daſein Gottes glaubt, dem iſt jeder Zweifel daran völlig ſo ausgeſchloſſen, wie bei einem Satze, den er weiß, ſelbſt bei einem mathematiſchen. In dem Zuſtande des Ueberzeugtſeins ſelbſt liegt keine Verſchiedenheit vor; das Urtheil über die Beſchaffenheit des Objects hält daran feſt, daß es das einzig richtige, dem Gegenſtand entſprechende ſei; man iſt überzeugt,

die Sache so zu erfassen, wie sie ist, und dieß muß doch als ein Wissen bezeichnet werden. Zwar ist Irrthum dabei möglich: allein mischt sich denn dieser nicht auch in die Art der Conviction, die wir Wissen nennen? Die Möglichkeit des Irrthums kann also die Abgränzung zwischen beiden Formen nicht verleihen; es greift vielmehr das Glauben auch in das Wissen hinüber.

2) Aber auch das Umgekehrte ist unläugbar, das Wissen greift in das Glauben ein. Hier sucht zwar die Kantische Definition eine Gränze zu stecken, indem sie dem Glauben nur subjective, dem Wissen aber objective Gründe beimißt; allein auch dieser Grenzpfahl ist unhaltbar; man braucht nicht darauf zu recurriren, daß seit Fichte die Scheidewand zwischen subjectiv und objectiv eingerissen ist; daß alles Wissen, sogar das sinnliche Erkennen zuletzt doch auf einen subjectiven Act zurückwies: der Beweis läßt sich an jedem Erkennen, selbst an dem am meisten zuverlässigen, dem mathematischen, nachweisen. Kommen nicht selbst dergleichen Sätze zuletzt auf Postulate und Axiome zurück, die doch erst von dem Verstande selbst zugegeben werden müssen? Zwar kann man sie so evident nennen, daß jeder Zweifel daran unmöglich erscheint; aber diese Evidenz haben sie doch nie an und für sich, sondern nur, weil sie unmittelbar unsere Denkgesetze ansprechen, also doch auf subjectivem Wege. Gerade was dem Wissen eigenthümlich zu sein pflegt, das entschiedene Ueberzeugtsein, das unzweifelhafte Beipflichten, ist doch ein Act der Seele, der in dieser Hinsicht sich von dem Glauben kaum unterscheiden würde. Etwas Höheres kann doch auch das Wissen nicht erreichen, als eben die volle Conviction der Seele, wie sie auch dort vorhanden ist; so wäre also das Eine in dem Andern, das Glauben im Wissen, und das Wissen im Glauben.

2) Eben so wenig ist mit der Bezeichnung mittelbar und unmittelbar etwas auszurichten. Soll Glauben das unmittelbare Wissen heißen, wie es auf Thatsachen der eigenen Natur beruhet, so würde es höher stehen, als das Wissen, weil dieses

erſt zu jener Gewißheit hingeführt werden müßte, alſo eine noch unvollkommene Stufe einnähme. Daß wir einen Körper haben, wiſſen wir doch; aber wir wiſſen es unmittelbar; nach jener Anſicht würden wir es aber nur glauben, wie auch wirklich von Jacobi behauptet iſt. Die Erkenntniß durch die Sinne kommt uns ebenfalls unmittelbar, würde alſo Glauben heißen müſſen, und doch wird Jeder darauf das Prädicat des Wiſſens übertragen. Umgekehrt, aller Autoritätsglaube kommt uns erſt vermittelt zu durch das Vertrauen auf die Redlichkeit des Berichtenden, wäre alſo nach jener Faſſung vielmehr Wiſſen zu nennen.

4) Verſuchen wir die Beſtimmung des Begriffs nun doch einmal zuerſt auf dem geſchichtlichen Gebiete; ich weiß eine Thatſache, wenn ich mich ihrer durch genaue begriffsmäßige Beſtimmungen bemächtige: ich prüfe die Zeugen, wäge ihre Glaubwürdigkeit ab, erwäge die Gründe nach beiden Seiten, erwerbe mir eine Einſicht in den innern Verlauf der Sache, lerne ihr Eingreifen in den höhern Zuſammenhang einſehen, zu welchem ſie gehört, kurz es iſt die für das Einzelne und für das Ganze vermittelte, begriffsmäßige Erkenntniß. Wenn nun auch das Zeugniß der Sinne ein Wiſſen heißt, ſo fehlt dabei freilich die begriffsmäßige Form; allein dafür tritt die Evidenz der eigenen Wahrnehmung ein, die mich jenen Mangel nicht bemerken läßt. Im Vertrauen auf die geſunden Sinne habe ich ein Gefühl der Zuverſicht, das die Stelle davon vertritt. Im Wiſſen wird alſo die begriffsmäßige Evidenz die Hauptſache ſein, die eine Einſicht in die einzelnen Momente und den Geſammtzuſammenhang ſich erworben hat, dagegen bei der autoritätsmäßigen Annahme, oder dem hiſtoriſchen Glauben gehe ich auf dieſe Forderung nicht ein; das Vertrauen auf den Gewährsmann überhebt mich dieſer Arbeit; ich ſetze voraus, daß er die Prüfung angeſtellt habe, und ich ſie von ihm entlehnen dürfe; ich fordere gar nicht eine Einſicht in die Verkettung der einzelnen Momente und das Eingreifen in das Geſammtgebiet, anticipire alſo gleichſam das Reſultat; dem

Glauben ist hier also der Mangel an begrifflicher Bestimmtheit eigen, weßhalb hier auch leichter, als bei dem Wissen der Irrthum eindringen kann. Das Wissen wird also den Vorzug der begriffsmäßigen Deutlichkeit haben, worauf das Glauben verzichtet.

5) Ueberträgt man dieß vom geschichtlichen Gebiete auf das der Religions-Philosophie, so ergiebt sich allerdings, daß die Gegenstände selbst sich hier eher für das Glauben, als das Wissen eignen, weßhalb in religiösen Dingen vorzugsweise vom Glauben die Rede ist; bei positiver Religion bleibt fast nichts übrig, als das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Gewährsmanns, der sich z. B. einer göttlichen Offenbarung rühmt. Das ganze Gebiet des Uebersinnlichen scheint für die begriffsmäßige Behandlung weniger geeignet zu sein; die Mehrzahl der Menschen kommt hier nie über das Gebiet des autoritätsmäßigen Glaubens hinaus, und bedarf auch dessen nicht; dagegen für die Religions-Philosophie darf der Glauben durchaus nicht das Wissen ausschließen; Philosophie will sich ja ihrer Aufgabe wissenschaftlich bemächtigen, also eben durch Eingehen auf die einzelnen Momente und den ganzen Zusammenhang, sie will die begriffsmäßige Evidenz erweisen. Geht sie auch aus von den Thatsachen des Bewußtseins, so muß sie doch nun, an diese anknüpfend, ihre Operationen zu der Sicherheit und Klarheit erheben, die Sache des Wissens ist. Hiemit ist also auch die Frage beantwortet, ob es für die göttlichen Dinge ein Wissen oder ein bloßes Glauben gebe. Dem religiösen Menschen genügt der Glaube, er wird durch Erhebung desselben zum Wissen nichts für Religiosität selbst gewinnen; aber der Religions-Philosophie genügt er nicht, sie muß sich in der That zum Wissen erheben; und sie kann es, wenn sie auf jene begriffsmäßige Evidenz bringt, die eben Charakter des Wissens ist.

§. 11.

Religion. 1) subjective.

Religion wird hier, wo wir vom Subjecte ausgehen, in dem Sinne von Religiosität verstanden, oder subjectiver Religion, nicht von objectiver, oder einem Complex von Ideen, wie er mit einer religiösen Gemeinschaft ausgeprägt wird.

Zur Abkürzung der Untersuchung möge es gestattet sein, von einer Definition zu beginnen, die so viel Anerkennung gefunden hat, wie die Schleiermacherſche; sie bezeichnet der Form nach Religion nicht als ein Wissen, nicht als ein Thun, sondern als eine Bestimmtheit des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins, und dem Inhalte nach als das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Beide Puncte verlangen eine nähere Prüfung.

1) In Beziehung auf die Form ist Religion nach Schleiermacher Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein. Man hat sich lange daran gestoßen, daß Religion Gefühl sein solle; der alte Rationalismus sah darin eine Gefahr, noch mehr die Hegelsche Schule fürchtete, dadurch das Wissen beeinträchtigt zu sehen; und doch hat Schleiermacher gewiß recht, daß Religion in keiner andern Function des Geistes gesucht werden dürfe.

a) Er liefert den Beweis so, daß er zeigt, Religion ist weder ein Wissen, noch ein Thun, so daß nur das Dritte dafür übrig bleibt; man kann hiegegen allerlei Bedenken erheben; dieser Beweis kommt auf die Voraussetzung hinaus von den drei Seelenkräften, die dabei als ziemlich verschieden in unserm Geiste angenommen werden, während doch kaum eine gesunde Psychologie sich auf solches Fachwerk noch einläßt. Am Wenigsten wird man das Wissen, das Thun und das Fühlen so schlechthin einander coordiniren dürfen. Am schärfsten stehen Wissen und Thun gegeneinander, jede mit ihren verschiedenen Nebenformen, das Wissen mit dem Erkennen, Denken, Vorstellen, das Thun mit dem Wollen, der Begierde, Hang, Vorsatz. Der Unterschied beider läßt sich freilich vom Stand-

puncte der alten Logik so bezeichnen, daß das Wissen von Außen nach Innen gehe, als ein Aufnehmen des Objects ins Subject, das Thun von Innen nach Außen, als ein Einprägen des Subjects ins Object. Jedenfalls steht aber das Gefühl als eine Vorstufe zu, oder auch als ein Höheres über Beiden. Es ist das Erregtsein des Subjects unter der Modification von Lust und Unlust, das Innewerden seiner selbst unter gewissen Zuständen.

b) Schleiermacher geht dabei ferner von der Ansicht aus, daß Gefühl und unmittelbares Selbstbewußtsein völlig identisch ist. Auch dieß ist nicht ganz genau. Das Gefühl kann auch von Außen erregt werden, durch den Eindruck, den die Gegenstände auf mich machen: auch in diesem Falle bleibt es zwar immer ein Innewerden meiner selbst, aber dann doch nicht mehr ein unmittelbares. Der große Mann, der Heros, erregt in mir das Gefühl der Bewunderung; ich nehme dann allerdings nur mich selbst wahr unter jenem Eindrucke der Erregung, der Theilnahme, aber dieser Zustand ist dann doch ein vermittelter, und kein unmittelbarer. Religion wird also Gefühl sein, wie es durch die Gottesidee in mir angeregt wird; und so fern diese etwas unmittelbares ist, ist die Schleiermacherſche Gleichstellung für diesen Fall wahr, aber damit doch nicht im Allgemeinen.

c) Daß Religion ein Gefühl sei, wird viel sicherer, als auf jenem negativen Wege, auf positive Weise erhärtet, durch ein Eingehen auf die Aeußerungen der Religion selbst; erkennen wir als solche die Hingabe an Gott, das Vertrauen, die Hoffnung auf ihn an, sehen wir z. B. Religion ausgeprägt in der Andacht einer Gemeinde, in dem Gebete einer frommen Seele, so ist unzweifelhaft das Wesen der Sache in den geheimnißvollen Tiefen des menschlichen Geistes zu suchen, wie wir sie als Gefühl bezeichnen dürfen.

d) Mit dieser Bezeichnung ist nun aber ein Verhältniß zum Wissen und zum Thun gar nicht ausgeschlossen. Ist sie ein gesunder Zustand der Seele, so kann dieser, wie jeder andere

auch zum Gegenſtande des Wiſſens erhoben werden; und eben ſo wird die Erregtheit des eigenen Geiſtes ſich auch nach Außen hin manifeſtiren, und ſo zum Thun werden; es wird ſich bald herausſtellen, daß alle Sittlichkeit gar keine reichere Wurzel haben kann, als an der Religion, ja daß, wo dieſe fehlt, die Sittlichkeit ſelbſt der geſunden Baſis entbehrt.

2) In Bezug auf den Inhalt ſtellt Schleiermacher ſie als das ſchlechthinnige Abhängigkeitsgefühl hin, oder was daſſelbe ſei, als in Bezug auf Gott vorhanden. Er will damit ſagen, die Abhängigkeit wiſſe ſich als eine ſo totale, daß dabei jede Art von Rückwirkung ausgeſchloſſen ſei. Auch zu der uns umgebenden Welt ſtehen wir in einer gewiſſen Abhängigkeit, aber nur in einer theilweiſen; denn wie ich als ein Theil der Welt abhängig bin von ihr, eben ſo kann ich auch auf ſie reagiren, ſie alſo in Abhängigkeit von mir halten; hier iſt alſo Freiheit und Abhängigkeit gemiſcht, in Bezug auf Gott aber iſt letztere ſchlechthinnig.

a) Dieſe Forderung Schleiermachers iſt allerdings richtig für den höchſten und letzten Begriff der Religion, oder für ſie, als Idee; wir werden ebenfalls zu dieſer Anerkennung kommen; allein vorläufig haben wir dazu noch kein Recht, da wir Religion auch auf ihren niederen Stufen betrachten müſſen, wo jene höchſte Form noch nicht gilt. Auch der Fetiſchdienſt des Negers iſt Religion und bezeugt eine Art Abhängigkeit, aber keineswegs eine ſchlechthinnige; alle Naturreligion ſetzt das Object ihres Dienſtes noch gar nicht außerhalb der Welt, und verzichtet damit noch gar nicht auf alle Reaction darauf.

b) Dagegen hat Schleiermacher gewiß Recht, wenn er das Weſen der Religion überhaupt als Abhängigkeit bezeichnet. In jeder Erſcheinung, die wir als religiös bezeichnen, liegt dieß Bekenntniß zu Grunde, daß der Menſch ſich in ſeiner Ohnmacht anerkenne, und in ſeiner Unterwerfung unter das Göttliche. Man hat darüber geſpottet, auch der Hund wiſſe ſich abhängig von ſeinem Herrn; die Antwort darauf muß ſein, daß hier nur von menſchlichen Geiſteszuſtänden die Rede iſt. Ferner iſt dieſe

Art der Abhängigkeit auch sehr wohl zu unterscheiden von jeder andern; auch Tyrannen, ein Nero hat wohl göttliche Verehrung in Anspruch genommen, aber gerade das Empörende in solcher Zumuthung zeigt, wie hier die dem Menschen gesetzte Grenze überschritten ist; gegen das mir Gleichartige, Menschliche, ist das Verhältniß der Religion etwas Unmögliches; Bedingung dabei bleibt also die Stellung des Endlichen zu einer höhern Macht, die zugleich in dem mir bekannten Kreise als die relativ höchste erscheint.

c) Die Religion weiß sich von solcher höhern Macht abhängig, aber doch nicht eigentlich von ihr getrennt und isolirt, sondern in einem geistigen Rapport zu ihr; die Aeußerungen der Religion, auf niederer Stufe Opfer, Gaben, auf höherer Gebet, Cultus haben die Absicht, diesen Rapport auszusprechen. Dieß ist nicht zu verwechseln mit der schon abgewiesenen Reaction auf dieselbe; letztere würde auf eine zwingende Einwirkung hinauskommen, um die Gottheit causativ zu determiniren; der geistige Rapport, wie ihn die Religion kennt, setzt nur eine geistige Gemeinschaft voraus, welche der Mensch mit ihr eingehen kann. Als vorläufige Definition läßt sich also etwa aufstellen: Religion ist die Bestimmtheit des menschlichen Gemüths gemäß dem Bewußtsein der Abhängigkeit des Endlichen von einer höhern Macht, zu welcher wir uns in einem geistigen Rapport wissen. Diese Definition wird hinreichen, um eine Durchmusterung der religiösen Erscheinungen von der untersten Stufe an beginnen zu können. Bei dem Fortschritt zu den höhern Stufen der Religion wird dann eine Vervollständigung der Definition eintreten müssen.

§. 12.

Fortsetzung.

Zu der ermittelten Einsicht in das Wesen der Religion kommen noch einige nähere Bestimmungen:

1) Der Begriff der Abhängigkeit könnte scheinen, einen deprimirenden Character zu umschließen, und so den alten Satz

zu bestätigen, timor deos fecit: allein dieß ist durchaus nichts Nothwendiges. Zwar scheint das Gegentheil der Abhängigkeit, das stolze Freiheitsbewußtsein, die Gewißheit, seiner selbst mächtig zu sein, eben so auch eine Förderung und Hebung des Selbstgefühls, wie umgekehrt, die Abhängigkeit zugleich eine Hemmung zu umschließen und so der Unlust zugewandt zu sein. Doch ist dieß nicht unbedingt der Fall, da in dieß Verhältniß eben so gut die Liebe, wie die Furcht eintreten kann. Es kommt darauf an, welcher Art die Person ist, von der wir uns abhängig fühlen; sie kann durch jenes Verhältniß uns eben so leicht heben, als niederdrücken. Hier ist nun vor Allem characteristisch an der Religion, daß sie gerade die Furcht aufhebt, daß sie sich jener Gewalt, von der sie sich abhängig weiß, mit Vertrauen zuwendet, sich zu ihr hingezogen fühlt. Alle Aeußerungen der Religion, selbst auf der untersten Stufe, wollen ja eben durch Opfer, durch Cultus die Gottheit versöhnen; also ist es in tiefster Wurzel nicht die Furcht, sondern die Liebe und Hingebung, die sich hier offenbaret. Religion ist ein ethisches Verhältniß, welches sich mit Vertrauen der höhern Macht zuwendet; es werden hieraus sich die wichtigsten Folgerungen ableiten lassen.

2) Das unbefangene Selbstbewußtsein wird einräumen, daß es durchaus nicht in sich selbst ein Genüge finde, und nicht durch sich selbst bestehe, daß es nicht darauf Anspruch habe, die causa sui in sich zu besitzen. Es bleibt demnach entweder der bloße Zufall, oder die blinde Nothwendigkeit übrig; ersterer ist mit allem vernünftigen Denken unvereinbar, und braucht nicht weiter widerlegt zu werden. Letzterer Gedanke empfiehlt sich eher, und eröffnet das ganze Gebiet des Pantheismus; der Mensch kann sich in jener Abhängigkeit befriedigt fühlen, wenn er sich nur als ein Glied in der Kette eines nothwendigen Processes weiß. Dagegen zeugt nun aber das so eben Ausgemachte, daß Religion ein ethisches Moment umschließe, daß es auf Vertrauen und Liebe hinauskomme; dieß wird der Punct sein, von wo sich der persönliche Gott gewinnen läßt.

3) Religion ist nicht etwas Vereinzeltes im Menschen, sondern ein Allgemeines, zu unserm Gattungscharacter gehörig. Zweifel daran könnten nur dann Grund haben, wenn sie wirklich Menschen ohne jeden Anklang von Religion nachwiesen; allein dieser Beweis wird nicht durch Berufen auf das Kindesalter erbracht, denn der unentwickelte Zustand kann nicht als maßgebend gelten; eben so wenig durch Berufen auf wilde Nationen; bei keiner ist bis jetzt jeder Anklang, jede Analogie von etwas Religiösem vermißt; und selbst wenn sich solch ein Beispiel fände, so ist auch der Zustand der Uncultur nicht der normal menschliche, sondern der der Bildung. Endlich, wenn bei hoher Cultur, bei entwickelter Verstandesbildung Religion oft wieder zu verschwinden scheint, so ist es wahr, daß der Mensch durch Raisonnement Manches bei sich ersticken kann; er kann sich aber auch selbst ermorden; und die Bemerkung hat sich noch immer bestätigt, daß, wenn Religion auch aus dem Kopfe verschwunden ist, sie dann noch recht wohl im Herzen einen Rest ihrer zurückläßt. Faust am Ostermorgen ist gegen religiöse Jugendeindrücke nicht unzugänglich.

4) Durch den Character des Gattungsmäßigen, Allgemeinen ist nun aber gar nicht verhindert, daß Religion nicht in einzelnen Formen verschieden hervortrete. So findet es sich ja auf dem ganzen Naturgebiete, daß jedes genus sich zwar in den einzelnen species und Individuen wiederfindet, aber auf besondere Art ausgeprägt; das Allgemeine individualisirt sich im Einzelnen. Auch die Religion, als der menschlichen Natur angehörig, wird also in eben so verschiedenen Formen vorkommen, als sich darauf andere Einflüsse, locale, climatische, geschichtliche, ferner die Verschiedenheit der Familien, Stämme, Racen und Staaten geltend machen. Die Verschiedenheit der Religion wird größer sein, als z. B. bei dem Erkennen, weil Religion viel mehr aus der unmittelbaren Tiefe der Menschennatur hervorquillt, wie sie mit jenen Einflüssen verwachsen ist, während das Erkennen sich weit mehr objectiv hält.

§. 13.

2) Objective Religion.

Jener Satz, daß das Wesen der Religion Gefühl sei, kann leicht zu der Folgerung führen, sie auch nur als etwas subjectives zu betrachten, und zu der weiteren Folgerung, daß sich über Gefühle nicht streiten lasse, es also Jeder damit halten könne, wie ihm beliebe. Die Frömmigkeit des Einen sei nicht werthvoller oder werthloser, als die des Andern. Diese eigentliche Indifferenz ist eben so unberechtigt, wie ihr Gegentheil, das Allen nur eine und dieselbe Form der Religion vorschreiben wollte, und das in der Durchführung zum Religions-Fanatismus führt. Gewiß muß es wegen des Gattungscharacters bei allen Religionsformen etwas Identisches geben, aber auch wiederum etwas Besonderes, je nachdem das menschliche Dasein verschiedene Eigenthümlichkeiten erhält. Der sicherste Beweis, daß die Religion nicht etwas lediglich subjectives sein könne, liegt schon darin, daß sie ja gar nicht sich allein auf das Selbstbewußtsein bezieht, sondern einen Inhalt hat, der über uns selbst hinausweiset, nämlich die Gottheit, von der sie sich abhängig weiß. Es ist ja etwas durchaus Objectives, die Realität des Göttlichen, von wo sie ihre Bestimmtheit erhält, also ist sie dadurch auch der bloßen Willkühr und Individualität der einzelnen Person enthoben, und für sie eine Objectivität gesichert.

1) Objective Religion im Gegensatz gegen die subjective, oder die Bestimmtheit des einzelnen Individuums heißt der gemeinsame Ausdruck der religiösen Gesinnung, zu welchem das Bewußtsein der Einzelnen zusammenstimmt, und darin, und worin es seine Befriedigung findet, wie christliche, jüdische, muhamedanische Religion. Eine solche Form setzt jedesmal eine religiöse Gemeinschaft voraus, in welcher die religiöse Jede sich theils eine wissenschaftliche Darstellung ausprägen wird, also eine Religionslehre, theils aber auch eine symbolische Aeußerung mit Hülfe der Kunst, also Cultus. Man könnte erwarten, daß wegen des Gattungsmäßigen der Religion sich

eine ſo objective Form ausbildete, die allen gemeinſam wäre, eine Weltreligion, allein dazu iſt es bis jetzt nicht gekommen wegen der beſtehenden Differenzen der Bildung, wegen des Mangels eines allgemeinen geiſtigen Verkehrs und allgemeiner Verſtändigung; ob es dahin kommen wird, iſt a priori nicht zu beſtimmen; nur läßt ſich feſtſetzen, daß lediglich die vollkommenſte Religion darauf einen Anſpruch hat; ſie wird zur Weltreligion werden, wenn die ſittlichen und intellectualen Bedingungen, unter welchen ſie erwuchs, zur allgemeinen Anerkennung gekommen ſein werden.

2) Sofern jede Religionsform ein, auch wenn nur unvollkommner Ausdruck der Abhängigkeit iſt, muß auch jede Anſpruch auf Wahrheit haben, und keine kann abſolut falſch ſein. Die am meiſten wahre wird die ſein, die das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen am reinſten auffaßt, oder am meiſten ſo wie es iſt; allein auch die niederen Formen ſagen doch wenigſtens etwas Wahres aus, nämlich das Factum der Abhängigkeit, und ſind deßhalb nicht abſolut falſch. Auch die vollkommenſte Religion hat auf dieſen Titel nur im relativen Sinne Anſpruch, da keine Erſcheinung die abſolute Manifeſtation ihrer Idee heißen kann. Alle niederen Formen weiſen auf die höheren hin, mit der Beſtimmung, in ſie überzugehen. Schleiermacher behauptet zwar, daß es umgekehrt nie einen Rückſchritt gebe, ein Zurückſinken auf eine niedere Stufe; die Geſchichte beſtätigt dieß leider nicht; der Islam hat ſehr weite Provinzen überzogen, die einſt dem chriſtlichen Bekenntniß angehörten. Man kann ſagen, wo die höhere Form zum wirklichen Eigenthum der Geiſter geworden iſt, giebt es für ſie keinen Rückfall, ebenſo wenig als eine andere Wahrheit, wenn ſie einmal erkannt iſt, wieder vergehen kann (z. B. Dreieck = 2 R.). Iſt dagegen die höhere Form nur durch äußere Bedingungen geltend geworden, durch Gewalt, durch äußere Tradition, ſo wird, wo dieſe Eindrücke ceſſiren, auch die niedere Stufe ſich von Neuem einſtellen können. Man hüte ſich nur, der Geſchichte durch Conſtruction Gewalt anzuthun.

3) Um eine Eintheilung der verschiedenen Religionsformen zu gewinnen, ergiebt sich zunächst der Gegensatz von positiver und natürlicher Religion. Characteristisch für die erste Form ist nicht etwa, daß sie willkührlich erdacht sei, sondern daß sie an bestimmte historische Thatsachen und an spezielle Verhältnisse anknüpft, unter welchen sie ihre Geltung findet. Der einzelne Geist findet in ihnen Befriedigung, nicht weil sie der nothwendige Ausdruck seiner eigenen Sinnesweise, sondern der geistige Ausdruck der ganzen Verhältnisse sind, in welchen er lebt und sich bewegt. Die beste Analogie dazu findet sich auf dem Gebiete des Rechts, wo positives Recht nicht eben den Character des Willkührlichen umfaßt, sondern auch nur aussagt, daß es aus gewissen historischen Verhältnissen, aus einer bestimmten Form des Volkslebens hervorgegangen ist; ein Recht, ein Gesetzbuch bildet sich aus den Rechtsbedürfnissen und Rechtsansichten des Volks heraus: das bloß Willkührliche vermag sich nicht zu halten, und geht im Laufe der Zeit wieder unter; so ist also das Positive das, was sich aus gewissen gegebenen Zuständen herausbildet, und an gewisse Thatsachen anknüpft. Dagegen die natürliche Religion, oder auch philosophische, oder Vernunftreligion wird nicht an Historisches sich anlehnen, sondern an die von solchen Thatsachen unabhängige allgemeine Natur des menschlichen Wesens, also an das Gattungsmäßige im Begriffe der Religion, ganz wie das Naturrecht hervorgehen soll aus der reinen Idee des Rechts; das Naturrecht kann nicht zu Stande kommen durch bloße Abstraction aus den verschiedenen positiven Formen, sondern durch Eingehen auf die Vernunftprincipien.

a) Hiernach scheint die Vernunftreligion den Vorzug zu verdienen vor den positiven Formen; sie wird ja die Idee der Religion rein darstellen, während in jenen Formen gerade durch Anknüpfen an Factisches auch leicht eine Trübung und Entstellung hineinkommen kann. Letztere scheinen nur so viel Geltung haben zu können, als sie eben Ausdruck für jene Idee sind; was sie hinzufügen, wird auf Beiwerk, symbolischen

Ausdruck, Vehikel für religiöse Ideen hinauskommen. Es scheint erwünscht zu sein, daß alles Positive möglichst in natürliche Religion aufgelöset werde.

b) Allein dagegen ist zu erwägen, daß nie in menschlichen Dingen die Idee sich rein darzustellen vermag, sondern immer nur in einzelnen Exemplaren sich ausprägt. Wenn Hegel Recht hätte, daß der Begriff allein das Wesen der Sache ist, so würde die natürliche Religion etwa diesem Begriff entsprechen; indeß hat sich gezeigt, wie dieß auf einer Selbsttäuschung des Identitätssystems beruhet. Geschichtlich hat sich noch nie die natürliche Religion geltend gemacht, sondern ist immer nur als Kritik der positiven Formen, meist als deren Auflösung hervorgetreten; wo sich Religionsformen ausbildeten, war es immer nur in positiver Weise, durch Anknüpfen an historische Facta.

c) Auch der Erklärungsgrund dafür ist nicht schwer zu ermitteln; es fehlt der natürlichen Religion an der ersten Bedingung zur Ausbildung einer bestimmten Form, nämlich an der Fähigkeit, eine Lebensgemeinschaft zu bilden; in dieser practischen Beziehung wird sie also nie die positiven Formen überflüssig machen können.

α) Die natürliche Religion, als Abstraction und Product der Philosophie, bleibt überwiegend eine Thatsache des Wissens; nun hat sich aber gezeigt, daß Religion etwas viel Realeres, Inhaltvolleres war, als um in der Theorie und dem Wissen Befriedigung zu finden. Das Gefühl der Abhängigkeit wird in der philosophischen Speculation zergliedert, zersetzt, gleichsam auf die chemische Capelle gebracht, kann also unmöglich so sehr das Individuum bestimmen, den Ausdruck dafür durch Anschluß an seines Gleichen zu suchen, als bei der positiven Weise, wo es unmittelbar den Ausdruck in den gegebenen Formen findet. Zwar kann jede Idee sich ihre Form anbilden, warum also nicht auch die religiöse Idee aus sich heraus; aber eben so steht fest, daß eine vorhandene zweckmäßige Form dafür dient, auch die Idee wieder zu kräftigen. Die fest bestehende Kirche nimmt

ihre Glieder gleich in die Form der Gemeinschaft auf und nährt dieselbe so bei ihnen.

β) Am Wenigsten entspricht die natürliche Religion dem Bedürfniß der Menge, die gar nicht zu speculiren versteht und es auch nicht will; sie hat das Bedürfniß des Anschließens an etwas Festes, Zuverlässiges; sie bedarf der Stütze des Positiven, des fremden Ausdrucks, um dadurch den Mangel der eigenen Ideen zu ergänzen.

γ) Dagegen Charactere, die selbstständig genug sind, um der Speculation gewachsen zu sein, also theoretische Naturen, haben dann in der Regel entschiedenen Mangel an practischem Talent. Es waren nie die Philosophen, die kirchliche Vereine auf die Dauer gründeten, sondern immer nur die gemüthstiefen und die willenskräftigen Menschen. Selten ist eine Seele so reich begabt, um beiden Seiten zu genügen. Die Virtuosität auf der einen Seite zieht gewöhnlich Mattigkeit auf der andern nach sich.

δ) Endlich, was die Hauptsache sein wird, die natürliche Religion, wie sehr sie sich auch rühmt, und darauf ausgeht, den Gesammtcharacter der Menschennatur auszuprägen, behält doch stets den Zug des Selbstgemachten, wobei Keiner Lust hat, sich dem Anderen unterzuordnen, oder sein individuelles Recht in eine Gemeinschaft aufgehen zu lassen. Was ich eben so gut vermag, wie der Andere, darin fühle ich mich selbständig; ich bedarf der Ergänzung durch ihn nicht, und betrachte es als eine Kränkung seiner Rechte, wenn ich meine Ansicht rücksichtslos ihm aufdrängen will: auf diesem Wege kommt nie eine Gemeinschaft zu Stande; wohl aber, wenn Jeder in der bereits gegebenen Form den Ausdruck seiner religiösen Ansicht wieder findet.

d) Hiernach wird sich der Werth beider Arten ermitteln lassen. Die positiven Formen sind practisch unentbehrlich; aber sie sollen an der philosophischen Ueberzeugung stets eine Anfrischung und ein Correctiv erhalten, ohne welches sie leicht wegen des bloßen instinctmäßigen Anschließens an die Autorität verdumpfen und superstitiös werden. Am meisten ist die voll-

ſtändige philoſophiſche Durchbildung dann nöthig, wenn in die poſitiven Zuſtände ein Anfang des Denkens eingedrungen iſt: er wirkt in der Regel zerſetzend und auflöſend, hat leere Aufklärung zum Erfolg, und nur die wirkliche philoſophiſche Durchbildung führt hier einen geſunden Zuſtand zurück, nach Baco v. Verulam: philosophia obiter degustata abducit a Deo, plenius hausta reducit ad eum.

4) Eine andere Eintheilung der Religionsformen, die ſich aber nur auf die poſitiven bezieht, erfolgt aus dem Begriff der Offenbarung, ſo daß man geoffenbarte und willkührlich erſonnene unterſcheiden darf. Allein dieſer Punct gehört nicht mehr in die Einleitung, da er tiefe ſpeculative Unterſuchungen vorausſetzt. Dazu macht jede poſitive Religion auf den Character der Offenbarung Anſpruch für ſich und läugnet ihn für die übrigen; dieſer Gegenſatz würde alſo auf den Character des Wahren und Falſchen hinauskommen, worüber erſt im Syſteme ſelbſt beſtimmt werden kann.

§. 14.

Methode der Religions-Philoſophie.

Als Reſultat der Einleitung ſteht bis jetzt feſt, daß der Ausgangspunct der Unterſuchung nur das menſchliche Bewußtſein ſein könne, und daß in demſelben die Thatſache der Abhängigkeit aufzufaſſen ſei; es wird auf eine treue Erfaſſung und begriffliche Vermittelung dieſer Thatſachen hinauskommen.

1) Das Verfahren hierbei wird nur das analytiſche ſein können, d. h. wir müſſen von dem Niedrigſten und im Bewußtſein unmittelbar Gegebenen beginnen, und ſo zu dem Höchſten, oder dem Allgemeinſten fortſchreiten. Dieß Verfahren iſt nicht gerade das erwünſchteſte; viel angenehmer wäre es, aus bereits feſtſtehenden Grundſätzen das ganze Syſtem ſynthetiſch zu conſtruiren; allein ſo etwas iſt nur möglich auf der Baſis eines vollſtändig vorhandenen philoſophiſchen Syſtems, theilt aber dann auch deſſen Geſchick, und wird in den Sturz deſſelben nothwendig mit hineingezogen. Dagegen unſer

Verfahren liefert, wenn auch minder glänzende, doch wenigſtens zuverläſſige Reſultate, die eben ſo lange dauern werden, als der Glaube an unſere eigene geiſtige Natur. Darum möge der Weg von unten nach oben nicht zu mühſam erſcheinen. Bei dieſem Verfahren darf es ferner nicht befremden, wenn wir anfangs religiöſe Erſcheinungen ermitteln, die ſpäter als unvollkommen erſcheinen werden, und über die der Gang der Unterſuchung dann ſelbſt hinausführen wird. Es kann dabei der philoſophiſchen Betrachtung doch unmöglich beſſer gehen, als dem Menſchengeſchlecht in ſeiner hiſtoriſchen Entwicklung ſelbſt, die auch von unteren Stufen ſich hat heraufarbeiten müſſen, ſo daß ziemlich der Gang unſerer Forſchung dem geſchichtlichen Verlaufe ähnlich herauskommen wird. Auch das Unvollkommne, über welches die ſpätere Form hinwegſchreitet, und welche ſie hinter ſich zurück läßt, bleibt doch immer ein Beitrag fürs Ganze. Wir haben deßhalb Religion ja noch nicht einmal als abſolute Abhängigkeit aufgefaßt, weil dazu erſt der Fortſchritt zu der vollſtändigen Idee der Religion berechtigt.

2) Fragt man, wie ſich Religions-Philoſophie zu den übrigen philoſophiſchen Disciplinen verhalte, ſo kommt Alles darauf an, welche Eintheilung man zu Grunde lege. Nur läßt ſich in Bezug auf jede Eintheilung im Allgemeinen beſtimmen, daß Religions-Philoſophie für alle einzelnen Disciplinen den Schluß bilde, ſie alle nöthig habe und vorausſetze. Nimmt man mit Hegel als erſte Disciplin die Logik, oder im alten Sinne die Metaphyſik an, als Wiſſenſchaft von den erſten Gründen des Seins und des Denkens, und läßt darauf als Wiſſenſchaft von dem Vorhandenen folgen die Lehre von der Natur und dem Geiſte, ſo werden ſie alle zur letzten Löſung des Räthſels der Dinge hinweiſen auf das Wiſſen um Gott, und hierin ihre eigentliche Belohnung finden. Sehr verfehlt iſt es z. B. Religions-Philoſophie nur für einen Anhang zur Metaphyſik zu erklären, da ſie letztere nicht weniger vorausſetzt, als z. B. die ſpeculative Ethik; in dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott iſt z. B. die ſittliche Freiheit des Menſchen nicht minder

eine zu lösende Aufgabe, als die Persönlichkeit Gottes. Es muß demnach feststehen, daß die Religions-Philosophie zu jedem philosophischen Systeme den Schluß bildet.

3) Die Eintheilung des Systems der Religions-Philosophie ergiebt sich einfach dahin, daß die Religion betrachtet werde einmal nach ihrem Begriff, und sodann nach ihrer Erscheinung, also fast ein theoretischer und ein practischer, oder ein speculativer und ein historischer Theil, wenn es nicht feststände, daß auch in dem theoretischen Theile doch immer die Thatsachen des menschlichen Bewußtseins zu erfassen wären, und in dem historischen doch nicht die eigentliche Geschichte, sondern gerade deren Verständniß gesucht wurde. Für den ersten Theil findet sich dann die weitere Abtheilung in dem schon gefundenen Begriff der Religion selbst als Verhältniß des Menschen zu Gott, weßhalb die erste Abtheilung Gott, die zweite den Menschen zu betrachten haben wird; beides jedoch nur auf speculative Weise, und verschieden von den Angaben irgend eines positiven Systems.

Erſter Theil.

Religion nach ihrem Begriff.

Erſte Abtheilung.

Lehre von Gott.

§. 15.

Ueberſicht.

Der Ausgangspunct iſt gegeben in dem Bewußtſein der Abhängigkeit; es kommt darauf an, hievon den weiteren Inhalt zu gewinnen und begrifflich darzuſtellen. Dieß wird von ſelbſt mit zwingender Nöthigung von den niederen Stufen der religiöſen Idee zu deren höchſter Vollendung führen.

Schleiermachers Prädicat der ſchlechthinnigen Abhängigkeit iſt zwar vorläufig noch abgewieſen, weil das Recht dazu noch nicht dargethan war; er wollte damit ſagen, die Abhängigkeit des Menſchen von Gott iſt eine ſolche, die keine Reaction geſtattet; ich bin von Gott nicht auf die Weiſe abhängig, wie von der Welt, ſo daß ich ihn umgekehrt auch wieder abhängig hielte von mir, wie zwiſchen mir und den übrigen Theilen der Welt nur eine Wechſelwirkung ſtattfindet. Nicht bei jeder Art der Religion tritt dieſes Prädicat ſofort klar hervor; aber Keime dazu liegen auch auf der unterſten Stufe bereits vor, und das weitere Hervortreten dieſer Idee wird die graduelle

Entfaltung des Gottesbegriffs selbst bedingen. Das erste, was eingeräumt werden muß, ist, daß der Mensch das Göttliche nicht als gleichartig mit ihm betrachtet, sondern irgendwie als höherer Art. Darauf kommt alle religiöse Erscheinung hinaus, daß der Mensch das Göttliche nicht behandelt wie seines Gleichen, ihm nicht Prädicate der Beschränktheit beilegt, wie demjenigen, das von demselben abhängig ist. Will der Götzendiener die Gunst der Gottheit auch durch Opfer, Gaben erwerben, so erwartet er doch von ihr die Hülfe nicht auf dieselbe Weise, wie z. B. von einem befreundeten Menschen, sondern doch unmittelbar. Er traut der Gottheit zu, daß sie die Natur beherrsche und durch Lenkung dieser seine Wünsche erfüllen könne; sie steht ihm also über der Sphäre des Endlichen und kann in letztere nicht herabgezogen werden. Freilich bleibt auf den untersten Stufen die Begrenzung des Endlichen und Unendlichen noch verworren; der Mensch weiß weder die übrigen Dinge mit sich selbst in die Einheit des Begriffs als endlich aufzunehmen, noch diese Gesammtheit dem des Unendlichen entgegenzusetzen; die Idee Gottes als extramundan ist durchaus nicht sogleich gewonnen; aber in jener Idee des Ungleichartigen liegt doch der Anfang dazu. Als die Stufen, wodurch diese Entwicklung selbst fortschreitet, wird sich herausstellen, zunächst der Polytheismus, wo das Göttliche nach der Verschiedenheit der religiösen Eindrücke als eine Vielheit erscheint; sodann der ordinäre Monotheismus oder Deismus, der aber bei der Schwierigkeit, Endliches und Unendliches aus einander zu halten im Begriff — sodann in den Pantheismus zurücksinkt, woraus erst als letzte und höchste Stufe der reine Monotheismus oder Theismus errungen werden muß. Erst auf der letzten Stufe kommt die Frage nach dem persönlichen Gott zu ihrem Recht, für die dann wiederum bei dem religiösen Bewußtsein des Menschen angeknüpft werden muß.

Erſtes Capitel.

Polytheiſtiſches Gottesbewußtſein.

§. 16.

Feticismus.

Es fragt ſich, ob wir berechtigt ſind, an dieſer Stelle über Polytheismus zu handeln, und ob derſelbe nicht vielmehr in den zweiten Theil gehöre, wo die Erſcheinung der Religion behandelt werden ſoll? Wird der Begriff der Religion dadurch gewinnen, daß derſelbe in ſo offenbar unvollkommenen und krankhaften Formen betrachtet wird? Dazu wiſſen wir ja nicht einmal, ob dieſer Zuſtand auch wirklich als der erſte unſers Geſchlechts geſetzt werden darf; allerdings bietet die Geſchichte, ſo hoch ſie in die Anfänge des Menſchengeſchlechts hinauf geht, nur polytheiſtiſche Erſcheinungen dar, wovon nur das Volk der Juden eine Ausnahme macht, und deßhalb auf das Factum einer Offenbarung Anſpruch macht; allein ſollte nicht der wirkliche Anfang unſers Geſchlechts, wenn wir ein Hervorgehen deſſelben aus der Schöpferhand Gottes annehmen, doch auf eine urſprüngliche monotheiſtiſche Begabung ſchließen laſſen, aus welcher der Standpunct des Polytheismus nur ein Abfall, etwa unter der Idee der Sünde wäre? Letztere Frage kann hier noch nicht gelöſet werden; aber das Recht, die Entwicklung des Begriffs Religion mit dieſer Form zu beginnen, ſteht feſt, weil darin jedenfalls ſchon eine Aeußerung des Princips der Religion liegt, geſetzt auch, daß dieß Princip bald über ſich ſelbſt hinaustriebe; es werden auch hier die weſentlichen Merkmale des Begriffs der Religion ſich wiederfinden.

1) Die unterſte Stufe des Polytheismus iſt die Form, wo der erſte, nächſte Gegenſtand ergriffen wird, um auf ihn den Charakter des Göttlichen zu übertragen. Der Neger nimmt einen Stein, eine Scherbe, eine Feder, einen Fetzen Tuch ſich zum Gott, und meint durch Verehrung deſſelben deſſen Schutz zu erwerben. Der Name Feticismus dafür ſtammt von dem

portugiesischen Worte fetisso, zaubern, weil man meinte, damit heilkräftige, wunderthätige Wirkungen hervorzubringen. Der Begriff der Religion, als Abhängigkeitsbewußtsein, liegt gewiß auch hier schon vor; der Fetisch wird als eine höhere Macht betrachtet, mit welcher man sich in Rapport setzen will, und um deren Gunst man sich bewirbt; nur ist die Seele in solcher dumpfen Verworrenheit befangen, daß sie nach dem ersten zufälligen Gegenstande greift, um auf diesen das Gefühl der Abhängigkeit zu übertragen, also durchaus noch nicht zwischen dem endlichen Naturdinge und dem Unendlichen, über die Natur Erhabenen zu unterscheiden vermag. Daß diese Form gewiß als ein Ausdruck der Religion gelten darf, folgt schon aus dem Bemühen, dem Fetisch eine Art Cultus zuzuwenden, ihm gegenüber eine Devotion auszusprechen; denn gerade darin liegt das Geständniß, daß derselbe nicht als etwas unsers Gleichen betrachtet wird, daß er als eine höhere Kraft gilt, zu welcher wir im Verhältniß der Abhängigkeit stehen.

2) Ein Bedenken der Art könnte höchstens darauf gehen, daß mit dieser Stufe eng die Ausübung von Zauberei verbunden ist, die als eine zwingende Rückwirkung auf die Gottheit gelten dürfte. Der Zauberer hält doch die angeblich höheren Kräfte in seiner Gewalt, übt Einfluß auf sie aus, zwingt sie durch sein Beschwören ihm dienstbar zu sein, also gerade das Gegentheil von jener Abhängigkeit, die als Religion sich von dem höhern Princip beherrscht weiß. Dennoch ist dieses Bedenken nur scheinbar, und das Ganze nur ein Beitrag dazu, um das Verworrene jener Stufe überhaupt einzusehen. Zum Zauberer ist nach jener Ansicht doch nicht Jeder, nicht der gewöhnliche Mensch geeignet, sondern nur, wer das Geheimniß davon besitzt, also der Schamane, der Priester, der Magier; und auch er hat die Kunde davon nicht auf die gewöhnliche Weise erlangt, sondern auch nur durch Gunst der Götter, oder durch hieratische Ueberlieferung; er tritt dadurch aus der Sphäre der gewöhnlichen Menschen heraus, und selbst in den Kreis des Göttlichen ein, so daß die Linie, die zwischen

Menſchlichem und Göttlichem ſcheidet, nicht oberhalb, ſondern unterhalb ſeiner gezogen iſt. Kann er die Götter zwingen, ſo geſchieht dieß doch nur nach ihrem Willen, nicht nach dem ſeinigen: die Art der Einwirkung auf ſie bleibt weſentlich verſchieden von der Art, wie ein Menſch auf die Natur einwirkt, nicht wie Gleicher auf Gleiche, ſondern immer nur durch beſondere Begünſtigung. Das Verſchrobene und Verworrene dieſer Form erhellet am ſicherſten daraus, daß bei einigem Fortſchritt religiöſer Bildung die Zauberei zwar auch noch als Cult höherer Kräfte gilt, aber dann als der böſen, hölliſchen Kräfte. Auch die Zauberei iſt alſo kein Beweis dagegen, daß jene Art von Religion das Göttliche als etwas außerhalb der menſchlichen Sphäre Liegendes betrachtet.

3) Der Feticismus bleibt Polytheismus, auch wenn er eine Art Monolatrie übt, d. h. zur Zeit nur ein Object ſeiner Verehrung anerkennt; theils geſtattet er ſich ja, den einen Fetiſch mit einem andern zu vertauſchen, ſobald er von dem erſten ſich nicht hinlänglich beſchützt wähnt; theils erblickt er die Fetiſche der übrigen Perſonen neben dem ſeinigen. Die Dumpfheit ſeiner Sinnesart kommt nur über den beſchränkten Kreis ſeiner Abhängigkeit nicht hinaus, empfindet das Bedürfniß nicht, die verſchiedenen Kreiſe in ein Ganzes, ein Syſtem zu bringen, erhebt den Blick nicht über das eigene unmittelbare Lebensgebiet. Wo dieß gelingt, da iſt die unterſte Stufe überwunden, und der eigentliche

§. 17.

Polytheismus

hat begonnen. Das etwas geſteigerte religiöſe Bewußtſein muß jene Form ſeiner Verehrung als unangemeſſen erkennen; es will in dem Göttlichen eine höhere bedingende Macht ergreifen; hat aber auf jener Stufe doch nur etwas ſehr Bedingtes und Zerbrechliches erfaßt. Schon öfter hat es den Fetiſch gewechſelt, ſich auch wohl Strafen, Züchtigung gegen denſelben geſtattet;

endlich erwacht die Einsicht in das Widersinnige eines solchen Verhältnisses, und das Bewußtsein erträgt die ungereimte Form nicht länger.

1) Der nächste Schritt ist nun, daß nicht mehr dieses Naturobject, dieser Stein, oder das künstlich angefertigte Idol als der Gott selbst angesehen wird, dem der Dienst gilt, und von welchem Hülfe erwartet wird, sondern das Idol ist nur noch Symbol des Gottes, dessen äußere Erscheinung, während der Gott selbst als eine davon verschiedene Macht in eine höhere Region versetzt wird; hier wird also das numen von dem dasselbe veranschaulichenden Gegenstande unterschieden. Das Opfer, die Gabe gilt nicht mehr dem Bilde von Stein oder von Holz, sondern der dadurch repräsentirten Macht. Zwar bleibt auch hier anfangs Alles noch local und begrenzt. Die Gottheit wohnt doch in dem Bilde, oder neben demselben in dem das Bild bergenden Tempel; sie hat ihre Heimath und ihren Wirkungskreis in einer bestimmten Localität; also θεὸς ἐγχώριος; oder sie steht bestimmten Lebensverhältnissen vor. Dieß der Standpunct, wo wir den griechischen Polytheismus in seiner frühesten Form beobachten können; schon die localen Namen der Götter, Zeus von Kreta, Diana von Ephesus beweisen, daß hier an alte Localgötter zu denken sei, alte Familien- oder Stammesfetische, die vielleicht selbst erst bei dem Näherrücken der Familien aus mehreren einzelnen Idolen entstanden sind. Noch ist dabei Alles vereinzelt, die vielen Götter, von denen man Kunde hat, stehen neben einander; hält sich eine Familie oder ein Stamm auch vorzugsweise an einen bestimmten Gott, so wird dadurch das Recht der übrigen Götter nicht beeinträchtigt; es ist wahrer Polytheismus vorhanden.

2) Allein auch dieser Zustand hält sich nicht, die menschliche Vernunft dringt auf Einheit. Der nächste Schritt dazu ist eine Einsicht in die Einheit der weltlichen Dinge. Auf der untersten Stufe war das Selbstbewußtsein auch nur in den eigenen engsten Kreis gebannt; kein Blick über die Grenze der unmittelbaren Existenz hinaus; das Selbstbewußtsein erlischt

an der Grenze des eignen Daseins. Erst allmälig greift es über dieselbe hinaus, und orientirt sich an der Menge der übrigen Existenz, lernt sich als gleichartig mit den übrigen Dingen betrachten, und überträgt das Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit auf die Totalität der Dinge. Nothwendige Folge hievon ist dann aber, auch ebenso das Göttliche, von dem man sich abhängig weiß, in eine Einheit zusammengehen zu lassen; es reicht nicht hin, etwa nur das Machtgebiet des einen Gottes zu erweitern, sondern die vielen, bisher getrennten Götter treten in eine Beziehung zu einander. Denn wenn die Grenzen auf dem Gebiete der abhängigen Dinge aufgehoben, und diese in eine Totalität aufgegangen sind, wie sollte nicht dasselbe auch mit dem Gebiete statt finden, von welchem man sich abhängig weiß. Die Einheit des weltlichen Seins fordert auch eine collective Zusammengehörigkeit der einzelnen Götter. Im Grunde verdient nur diese Stufe den eigentlichen Namen des Polytheismus, aber nicht die Stufe des Feticismus und der ihm ähnlichen Localgötter; bei letzteren hält sich das dumpfe Interesse doch nur an ein Object, und ist gegen die übrigen indifferent, wenn es sie auch nicht läugnet. Hier dagegen wird trotz der Einheit des Weltbewußtseins, und trotz der Nöthigung, auch das Göttliche in eine Einheit zu fassen, der Character des Göttlichen noch unter eine Mehrheit von Individuen vertheilt.

§. 18.

Uebergang zum Monotheismus.

Der Trieb nach einer einheitlichen Auffassung des Göttlichen ist eine unerläßliche Folge des Abhängigkeitsbewußtseins; wie daraus der erste Schritt gelang, der den Fetisch zerbrach, und hinter dem Idol das göttliche numen suchte, so gelingt daraus auch der weitere, der die Pluralität des Göttlichen aufhebt, und auf eine darüber liegende Einheit zurückgeht.

1) So zwingt schon der Begriff der Abhängigkeit selbst, der nach Auffassung des Göttlichen als etwas Unbedingten

hintreibt, dieſen Charakter aber durch die Pluralität der Götterperſonen verletzt findet. Wenn mehre Götter neben einander ſtehen, ſo iſt doch wenigſtens der eine durch den andern beſchränkt; keiner beſitzt die volle göttliche Macht und Cauſalität, wenigſtens nicht die, welche das Beſitzthum des andern ausmacht. Der eine iſt die Beraubung des andern; darum ſind ſie alle endlich und beſchränkt, und verlieren dadurch alle den Charakter des Göttlichen; denn Beſchränktſein, Endlichkeit, auch nur auf einem Puncte zieht dieſelbe Folge auch auf anderen nach ſich; das religiöſe Bewußtſein fühlt ſich verletzt, wenn es dasjenige, dem es den Charakter der Abſolutheit zuſprechen will, nun doch in die Sphäre des Beſchränkten und darum Abhängigen herabgezogen ſieht. Das Höchſte, das Abſolute kann wie jeder Superlativ nur in ſeiner Art einzig ſein. Der nächſte Schritt zur Einheit iſt nun, daß die vielen Göttergeſtalten in ein Syſtem gebracht, zu einer Familie vereinigt werden, wie bei den Griechen die Olympiſche Götterfamilie. Hier bleiben die verſchiedenen Individuen beibehalten, aber ſie reihen ſich doch ein in denſelben Begriff des Göttlichen, und haben an dem Familienhaupte einen Mittelpunct der Einheit.

2) Doch auch dieſer Standpunct genügt nicht; Zeus als oberſter Gott iſt doch eben nur der oberſte unter den vielen; ihm klebt in ſeiner concreten Stellung doch gar zu viel Endliches an, das er mit den Uebrigen theilt. Wenn auch etwa die Philoſophie verſucht, ihn als den abſoluten Gott darzuſtellen, ſo iſt dieß doch eine Abſtraction, eine Verallgemeinerung, die der Volksglaube nicht theilt, und die deßhalb auch für dieſen ohne Bedeutung bleibt. Dagegen ſchlägt der Drang nach Einheit einen andern Weg ein, um ſich der bunten Pluralität der Götter zu entſchlagen, er ſtellt das Göttliche hinter jenen olympiſchen Kreis nach der Idee des Fatums. Daſſelbe iſt nichts anders als die Idee der Geſetzmäßigkeit, der höheren Ordnung, welcher auch jene perſönlichen Götter unterworfen ſind. Auf dieſe Weiſe geht es wieder eine Zeitlang fort; das Volk hält ſich an den Cult der einzelnen Götter und

findet darin seine religiöse Befriedigung, die Kunst übt sich in Darstellung der Göttergestalten, die Poesie schwelgt in der Verarbeitung der Mythen, dagegen die auf Einheit dringende Speculation hält sich an das mehr abstracte Fatum und erlaubt sich, die einzelnen Göttergestalten ebenfalls nur als Repräsentanten gewisser Naturkräfte oder menschlicher Lebensfunctionen zu behandeln.

3) Allein auch hier tritt bald das Ungenügende zu Tage durch die noch immer dauernde Zerspaltung des Göttlichen in jenes Fatum, das den Begriff des Absoluten repräsentirt, und in den Götterkreis, der den Cultus beschäftigt. Entscheidend ist hier das oben nachgewiesene Bedürfniß, daß Religion sich mit dem Göttlichen in Rapport setzen will, ein Verhältniß zu ihm eingehen, sich ihm mit Pietät anschließen will; denn dieß ist nicht möglich gegenüber einem abstracten Gesetz. So bildet das Fatum sogar einen scharfen Gegensatz gegen das Göttliche; der Geist widerstrebt dem Fatum, geht mit ihm einen Kampf ein, und bewährt gerade hierin, selbst wenn er unterliegt, seine edle, heroische Natur; in diesem Kampfe des Menschengeistes mit dem Fatum besteht die Größe der griechischen Tragödie. Dem Fatum fehlt vor Allem der Begriff der Persönlichkeit; zwar schafft die Poesie auch dafür bestimmte Figuren, Parzen, Erinnyen, allein sie kommt mit der Ausprägung derselben nicht recht zu Stande; es bleiben doch immer dunkele, stygische Mächte, ohne den Character des Gütigen, ohne selbständigen Willen, gleichsam Larven, hinter denen der abstracte Begriff des unbeugsamen Gesetzes versteckt erscheint. Die ganze Gabe der Persönlichkeit bleibt fortwährend den Einzelgöttern zugewandt, an die allein das Gemüth sich anschließt und so eine unächte Frömmigkeit fortsetzt. Jener abstracte Begriff im Fatum muß sich beleben, muß selbst zum Geist werden, muß Intelligenz und Persönlichkeit annehmen, nur so kann der Schritt zum Monotheismus gelingen. Diese Forderung der Zeit kam dem erwachenden Christenthum so sehr zu statten, indem es den Drang zum Monotheismus befriedigte.

Die früheren Apologeten treten mit den Gründen für dieſen ſo ſiegreich in der Heidenwelt auf.

4) Wie aber gelingt dieſer Schritt in dem Drange nach Einheit des Göttlichen? Nicht durch bloße Theorie, durch Begriffsbildung; Xenophanes hatte die Einheit des Göttlichen in der Form des göttlichen νοῦς geahnt und gefunden, aber ins Volk drang er damit nicht durch, das vielmehr noch viele Jahrhunderte lang an ſeinem Polytheismus feſthielt. Es iſt vielmehr das ſittliche Intereſſe, die practiſche Thatſache des Bewußtſeins, dem jener Schritt auf die monotheiſtiſche Stufe allein gelingt.

a) Dazu nöthigt ſchon der Vergleich mit dem eigenen Selbſtbewußtſein. Der Menſch weiß ſich ſelbſt als Geiſt, als Perſönlichkeit, und findet gerade hierin ſeinen Vorrang vor der Natur; er weiß ſich derſelben überlegen, indem er nicht allein Exiſtenz hat, ſondern davon auch eine Vorſtellung hat. Zwingende Folge hievon iſt, daß er das Göttliche, wovon er ſich abhängig weiß, unmöglich geringer ſetzen kann, als ſich ſelbſt, es hieße ja dieß das Geiſtige, Höhere dem Ungeiſtigen, Niedern unterwerfen. Eben dieß verletzt ſo ſehr an dem Schellingſchen und Hegelſchen Pantheismus, daß hier das Göttliche nicht urſprünglich Bewußtſein beſitzt, ſondern ſich aus chaotiſchem bewußtloſem Zuſtande erſt herausarbeiten ſoll, um endlich in der Menſchenſeele zum Bewußtſein zu gelangen. Dieß iſt gerade die Umkehrung des religiöſen Verhältniſſes; da iſt Gott mehr mir verbunden, als ich ihm; ich leihe ihm die Stätte, wo er zur Selbſtentfaltung gelangt.

b) Zu derſelben Annahme nöthigt aber auch jener charakteriſtiſche Zug an der Religion, daß ſie ein Pietätsverhältniß mit dem Göttlichen eingehen will. Ein geiſtiger Rapport iſt nicht möglich als von Geiſt zu Geiſt; ich kann dem Göttlichen mich nicht anſchließen, vertrauensvoll ihm nahen, wenn es nicht Verſtändniß hat für geiſtige Zuſtände, alſo perſönlich iſt, wie ich. So muß alſo das Fatum, als bloßes Geſetz, die Fichteſche moraliſche Weltordnung zu einem Leben

und zu Bewußtsein erwachen. Auch der Islam kennt ein Fatum, ist fatalistisch; aber dieß gilt doch nur von dem unbeugsamen Willen eines persönlichen Gottes, dem der Mensch sich zu unterwerfen hat; dabei ist Religiosität in hohem Grade möglich, und das Bewußtsein der Abhängigkeit ist ein sehr entwickeltes; nur fehlt ihm der sittliche Grund der Unterwerfung, die Einsicht, daß jener Wille Gottes nicht allein der unbeugsame, sondern zugleich auch der vollkommen gute sei; die Nothwendigkeit dabei ist keine innere, sich durch sich selbst rechtfertigende, sondern gleichsam eine äußere, die nur ist, eben weil sie ist.

Zweites Capitel.

Der ordinäre Monotheismus oder Deismus.

§. 19.

Persönlichkeit Gottes.

1) Der Standpunct, zu welchem das religiöse Bewußtsein aufgestiegen ist, besteht in der Forderung, daß das Absolute nicht nur in sich einig, sondern auch, daß es geistig sei; zu dem wir ein sittliches Verhältniß eingehen können. Wir haben für diesen Zustand keine andere Bezeichnung als Persönlichkeit; Person ist geistige Individualität; d. h. sie ist sich der Identität mit sich selbst durch eine längere Reihe von Momenten bewußt, oder sie hat Selbstbewußtsein, und sie weiß sich als den Mittelpunct ihres eigenen Wesens und ihrer Functionen, d. h. sie hat Selbstbestimmung. In diesem Sinne ist der Mensch Person, aber nicht das Thier; der Mensch weiß sich durch eine längere Reihe von Momenten als dasselbe Subject, dem gewisse Prädicate zukommen, und von dem gewisse Functionen ausgehen; namentlich wird nur dadurch der Begriff von Verdienst und Schuld, also überhaupt von Sittlichkeit möglich. Im Begriff der Persönlichkeit liegt es, die Zustände, in denen ich mich befinde, nicht nur der Realität nach zu erleben, sondern sie auch in Beziehung zu mir zu bringen, also

ſie der Idee nach bei mir zu reproduciren, mich ihrer alſo geiſtig zu bemächtigen, d. h. zum Selbſtbewußtſein zu bringen, und auf ſie wiederum nach eigenem Ermeſſen einzuwirken als Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung.

2) Der Begriff der Gottheit enthält nichts, worauf dieſe Beſtimmungen nicht ebenfalls paßten. Das Bewußtſein der Abhängigkeit überträgt auf ihn den Character der Cauſalität für alles Endliche, was als Wirkſamkeit, als Energie bei ihm eine Thätigkeit, ein Wollen, ein Verfügen über ſeine Kräfte, kurz Selbſtbeſtimmung vorausſetzt; dagegen die Abhängigkeit als in einem geiſtigen Rapport zu ihm gedacht, ſetzt ein Verſtändniß für meinen Anſchluß an ihn, auf ſeiner Seite voraus, alſo Selbſtbewußtſein, demnach die beiden Requiſite des Begriffs der Perſönlichkeit.

3) Allerdings verfahren wir hiebei nach der Analogie des Menſchengeiſtes; aber wir vermögen nicht anders. Auf der unteren polytheiſtiſchen Stufe geſchieht daſſelbe, indem man ſich die Gottheit nach Analogie des menſchlichen Körpers vorſtellt, weil wir keine vollkommenere Geſtalt kennen, als die menſchliche; unter dem Einfluſſe der Kunſt erwachſen daraus die ſchönen Götterbilder, um alles Erhabene, Kraft, Gewandtheit, Einſicht, die häuslichen Tugenden unter entſprechenden Formen zu veranſchaulichen. Wenn auf der höheren monotheiſtiſchen Stufe dies auch als unbefugt zurückgewieſen wird, ſo haftet doch noch leicht etwas davon; wie mancher klagt, daß, wenn er ſich Gott nicht als körperlich denken ſolle, ihm jede Faſſung deſſelben verloren gehe. Tertullian weigert ſich gar nicht, ihm ein corporale quid beizulegen; Abälard ließ ſogar von der Trinität eine Statue in ſeiner Stiftung Paracletus anfertigen; unſere Bilderbibeln ſtellen Gott ſtets als alten Mann mit langem Barte vor. Das ſind Anthropomorphismen, die leicht durch den Begriff des Abſoluten, Unendlichen abgeworfen werden. Aber nicht in demſelben Maße können wir uns von der Uebertragung der Beſtimmungen des menſchlichen Geiſtes losmachen, d. h. der Annahme von einem Wiſſen und einem Wollen in Gott,

dieß sind nicht bloße Anthropopathien, sondern sind die wesentlichen Bestimmungen des Begriffes Geist, sind identisch mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Wollen wir nicht auf jede nähere Bestimmung Gottes verzichten, so muß er uns als erkennendes und wollendes Wesen gelten; es giebt keine andere Bestimmung eines realen geistigen Seins. Als Geist ist Gott wissend, als reales Wesen ist er wirksame Kraft.

3) Wird mit beiden Bestimmungen, Wissen und Wollen, nun der Begriff der Absoluten, oder des Unendlichen, oder des höchst Vollkommnen in Verbindung gesetzt, so ergiebt sich sofort die Bezeichnung des höchst Guten. Schon eine bloß äußerliche Zusammenstellung des Begriffs vollkommen und des Begriffs Willen führt zu dem Resultat, daß der vollkommene Willen nur das Vollkommene wollen kann, d. h. das höchst Gute. Aber zu demselben Resultate führt auch jene practische oder ethische Beziehung in dem Begriffe der Religion selbst. Die Abhängigkeit war nicht bloß theoretischer Natur, sondern hatte zugleich das Bedürfniß der sittlichen Hingabe an Gott, des geistigen Rapports; es liegt darin eine Werthschätzung seiner, die Uebertragung der höchsten Würde auf ihn, was sittlicher Natur ist. Der Wille Gottes erhält das Prädicat der Vollkommenheit nicht als bloße Vollkommenheit der Macht; dieß geht höchstens noch an auf der polytheistischen Stufe, wo die Gottheit als ein potenziirter Fetisch erscheint; gerade das Unbefriedigende eines bloßen Machtgottes trieb ja über diese Stufe hinaus, und auf die monotheistische hinüber. Auf dieser ist deßhalb der Begriff des höchsten sittlichen Willens, oder die Idee des höchst Guten unerläßlich. So hatte es selbst die griechische Philosophie bei Platon, bei Plotinus gefunden, daß Gott nicht allein das Erste, das Eine, sondern daß er auch der Gute sei, und nur darüber war man ungewiß, welchem unter diesen Prädicaten die Priorität zukomme.

4) Mit diesen Prädicaten ist nun der ordinäre Verstand abgefunden. Gott ist der Absolute, dabei aber persönlicher Geist, und seinem Willen nach der höchst Gute. Alles Endliche

ſteht zu ihm im Verhältniß der Abhängigkeit, oder iſt durch ihn bedingt; er ſteht ſchlechthin über dem Endlichen, oder ihm kommt das Prädicat der Tranſcendenz zu. Dies der Deismus, der Gott als Perſönlichkeit aber als außerhalb der Welt ſtehend auffaßt. Die religiöſe Abhängigkeit weiß ſich damit befriedigt; aber kann ſich auch etwa das begriffliche Denken dabei beruhigen?

§. 20.

Schwierigkeiten im ordinären Deismus.

Nach dieſer Auffaſſung gilt Gott alſo als der abſolute Geiſt, der die Welt als ſeine Schöpfung ſich gegenüber hat. Leider ſind dieß Begriffe ſo voll Schwierigkeiten, daß die Prüfung, man mag ſie beginnen, wo man will, in völlige Widerſprüche leitet, und dem Denken nicht die geringſte Beruhigung gewährt. Die Prüfung möge nach zwei Seiten hin geſchehen, einmal an dem Begriffe des Abſoluten ſelbſt, und dann an dem Verhältniß deſſelben zu den endlichen Dingen.

1) Das Abſolute iſt zugleich das ſchlechthin Vollkommene, dem keine Beſchränkung aufgebürdet werden darf; allein iſt denn nicht der Begriff der Perſönlichkeit ſelbſt eine Beſchränkung? Spinoza weiſet auf den Satz der Logik hin, omnis determinatio negatio; wenn einem Subject ein beſtimmtes Prädicat beigelegt, von ihm prädicirt wird, ſo liegt darin eben eine Ausſchließung, eine Negation alles deſſen, was jenes Prädicat nicht iſt; es wird dadurch eine Limitation, eine Grenzlinie gezogen, die durch das bloße Prädiciren ſelbſt den Character der Endlichkeit herbeiführt. Eben dieß deutete ſchon die Alexandriniſche Myſtik bei dem Pſeudoareopagiten an, und eben ſo wiederholte es Erigena, daß von Gott theils alle Prädicate, theils gar keins gelten dürfe, daß das höchſte Sein völlig mit dem Nichts zuſammenfallen müſſe; ein einzelnes Prädicat wie das der Perſönlichkeit bleibt alſo eine Schranke, die auf Gott übertragen ſofort den Character des Abſoluten aufhebt. Es wird einer ſcharfen Prüfung vorbehalten werden

müſſen, ob hierin Wahrheit liegt, oder ob der Begriff der Perſönlichkeit ſo gefaßt werden könne, daß ſie mit dem des Abſoluten verträglich bleibt; vorläufig drängt ſich das Bedenken allerdings ſehr entſchieden auf.

2) Daſſelbe gilt, wenn man daran geht, den Begriff des Göttlichen nun näher zu beſtimmen, oder die göttlichen Eigenſchaften zu gewinnen; auch hier wiederholt ſich die Schwierigkeit, daß jede Beſtimmung der Art wiederum eine Determination, alſo nach dem Obigen eine Negation iſt. Man kann dieß umgehen durch die Wendung, daß Eigenſchaften nicht ſowohl etwas in oder an dem göttlichen Weſen ſein ſollen, als vielmehr nur eine Manifeſtation des Göttlichen an uns, alſo ein Verhältniß zu uns, ein Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, wodurch das Ganze unter den zweiten Geſichtspunct fiele. Allein dadurch wird wenigſtens die Schwierigkeit nicht gehoben, die in der Aufſtellung der einzelnen Eigenſchaften ſelbſt liegt. Sucht man auch Manches daraus zu entfernen, was offen auf Anthropopathie und Anthropomorphismus hinaus kommt, wie die bibliſchen Vorſtellungen von Reue, Zorn, Rache Gottes, ſo bleiben dennoch Anſtöße genug übrig, die von dem Begriff des Perſönlichen unzertrennlich ſind. Prädicate der Perſon waren doch Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung, oder Wiſſen und Wollen; allein Beides ſcheint doch ſchlechthin eine Begrenzung zu umſchließen, das Wiſſen durch das gewußte Object, das Wollen durch den Zweckbegriff; namentlich Letzteres ſcheint doch einen Mangel, ein Beraubtſein zu umſchließen, das erſt durch den Willensact ſelbſt ausgefüllt werden ſoll. Und wie ſteigert ſich dieß Bedenken bei dem Eingehen auf die einzelnen Eigenſchaften nach der gewöhnlichen Auffaſſung! Wie verträgt ſich Heiligkeit, Weisheit und abſolute Allmacht neben den unverkennbaren Uebeln in der Welt? Wie ſoll Güte neben Gerechtigkeit verſtanden werden, von denen jene Sünden verzeihen, dieſe aber ſtrafen will?

3) Als Uebergang zu dem zweiten Puncte der Prüfung, dem Verhältniß des Abſoluten zum Endlichen, möge die

Stellung deſſelben zu den freien Weſen gelten, oder die Frage wie ſich Abſolutheit Gottes neben creatürlicher Freiheit denken laſſe. Das Problem wird gewöhnlich in Bezug auf die Präſcienz Gottes aufgeſtellt, die mit freien Handlungen unvereinbar ſei; entweder neceſſitirt ſie die Thaten, und dann ſind dieſe nicht mehr frei, oder ſie wird durch ſie neceſſitirt, und dann iſt das Wiſſen Gottes nicht mehr ein abſolutes, iſt abhängig von ſeinem Objecte. Dennoch iſt dieſes Problem nur ein einzelnes Hervortreten der Schwierigkeit; dieſelbe zeigt ſich eben ſo ſtark an der Allmacht; umfaßt dieſe nicht ſo wohl das geſammte Können, als vielmehr die geſammte Cauſalität, ſo geht für ſie eben ſo viel verloren, als den einzelnen freien Individuen an Cauſalität eingeräumt wird. Mein Wille als ſelbſtſtändig gefaßt iſt eine Beraubung des göttlichen, ganz wie auf der Stufe des Polytheismus die eine Gottheit eine Beraubung der andern war. Die Sphäre, in welcher ich ſelbſtſtändig wirke, iſt gleichſam aus der Sphäre der Geſammtwirkſamkeit Gottes herausgenommen, er alſo dadurch in ſeiner Abſolutheit geſtört. Schon dieß ſind alſo Bedenken, die der ordinären Auffaſſung des perſönlichen Gottes auf der Stufe des Deismus entgegenſtehen; aber ſie erſcheinen doch nur als ziemlich oberflächliche Einwürfe; es wird vielleicht gelingen, dieſelben durch eine ſchärfere Auffaſſung des Begriffs der Perſönlichkeit zu beſeitigen. Erheblich wird die Schwierigkeit erſt bei einer eigentlich ſpeculativen Auffaſſung, bei der Aufgabe, das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen überhaupt feſtzuſtellen.

§. 21.

Fortſetzung.

Der monotheiſtiſche Standpunct ergab ſich aus der Einſicht in die Einheit aller endlichen Dinge, die von unſerm Geiſte in das Bewußtſein der Abhängigkeit aufgenommen waren, und denen gegenüber eben ſo das Göttliche als eine Einheit erſchien. Aber gerade dieſes Gegenüberſtehen beider, das

Nebeneinander des Endlichen und Unendlichen, erscheint als ein Dualismus, der nach beiden Seiten unhaltbar ist. Die Prüfung möge zunächst nach Seiten des Begriffs des Endlichen, als des Leichteren, und dann nach Seiten des Unendlichen geführt werden.

1) Diese Vorstellung faßt das Endliche auf als ein Sein, das durch ein Anderes, nicht durch sich sich selbst begrenzt wird; die einzelnen endlichen Dinge begrenzen einander, eins steht hinter dem andern, fängt da an, wo dieses aufhört; was aber kommt zuletzt, als die Grenze des Endlichen überhaupt? Jenseit des Endlichen soll das Unendliche beginnen; das Endliche weiset auf das Unendliche hinaus, dieses liegt jenseit der Grenze des als endlich Gedachten. Allein wird nicht das Unendliche, welches jenseit jener Grenze liegt, eben dadurch sofort gleichfalls ein Endliches? Denke ich mir dasselbe als eine fortlaufende Linie im Raume oder in der Zeit, so wären diejenigen Punkte, die ich bestimmt übersehe und als fest gegliedert erkenne, für mich endliche Abschnitte, und nur die weitere Ausdehnung, die ich nicht übersehe, nenne ich das Unendliche; allein gesetzt auch, ich entdecke dafür in der Richtung abwärts von mir keine Grenze mehr, so habe ich doch eine solche in der Richtung herwärts zu mir selbst fixirt, nemlich da, wo ich die letzte Grenze des Endlichen annahm. Ich habe also ein Unendliches, das wenigstens nach einer Seite hin eine Grenze hat, und dadurch aufhört unendlich zu sein. Beide, das Unendliche, wie das Endliche, sind Grenzen für einander, sind dadurch gleichartig geworden, sind in einander umgeschlagen, die angeblichen Gegensätze sind identisch geworden, ganz wie auf der Stufe des Polytheismus die einzelnen Götter sich beschränkten, und dadurch gegenseitig aufhoben. Das Unendliche ist nur das Andere des Endlichen geworden, und dadurch selbst endlich. Hegel nennt dieß das schlechte Unendliche; das seinen eigenen Begriff nicht behaupten kann. Dagegen das wahre Unendliche darf jene Grenze gar nicht anerkennen, welche ihm das Endliche setzen soll, es muß sich durch jene Grenze

hindurch fortsetzen, muß diesseits, wie jenseits der Grenze stehen, also nicht bloß ein Entferntes, sondern ein unmittelbar Nahes u. Gegenwärtiges sein. Der unendliche Raum, die unendliche Zeit beginnt nicht erst jenseits des endlichen Raumes, sondern steht auch diesseits desselben, absorbirt diesen; das Endliche ist selbst im Unendlichen, als ein darin aufgehobenes Moment. Denkt man sich das Unendliche als eine continuirliche Linie der Zeit nach, so würde nicht nur nach vorwärts, wo das Endliche aufhört, das Unendliche beginnen, sondern eben so auch nach rückwärts das Letztere da aufgehört haben, wo das Erstere begann, dieß also nur ein Ausschnitt sein aus der Totalität des Unendlichen, ein Theil desselben, aber eben deßhalb mit ihm auch gleichartig; das Endliche ist nicht anders zu verstehen, als wenn man darin ein Moment des Unendlichen selbst erblickt, es weiset auf dieses mit Nothwendigkeit hin.

2) Schwieriger ist die Prüfung, ob eben so auch das Unendliche mit Nothwendigkeit auf ein Endliches hinweiset, ob sie also nach beiden Seiten hin Correlata sind; das Eine nicht denkbar ohne das Andere. Es scheint das Absolute denkbar zu sein, ohne das endliche Sein gleich mit zu setzen. Allein jedenfalls wäre es dann doch ein völlig Abstractes; sein Sein wäre leer und inhaltslos; soll es eine Bestimmtheit, einen festen Character erhalten, so kann dieß nur geschehen durch eine Ausfüllung mit endlichem Sein; das Unendliche wird erst im Endlichen wirklich; wie dieses ein aufgehobenes Moment des Unendlichen war, eben so hat das Unendliche anderseits das Endliche bei und in sich als seine reale Bestimmtheit.

3) Was so an dem abstracten Begriffe erkannt und auf Raum und Zeit angewandt ist, muß nun auch Geltung haben bei einer Uebertragung auf Gott und Welt. Die deistische Fassung, wo Gott und Welt einander gegenüber stehen wie unendlich und endlich, ergiebt durchaus für Gott nur jene schlechte Unendlichkeit, die ihn selbst in das Gebiet des Endlichen herabziehen würde; wo die Welt endet, würde Gott

beginnen, aber ihre Selbständigkeit würde die seinige begrenzen. Wollen wir zu der wahren Unendlichkeit fortgehen, so kann dieß nur so geschehen, daß die Welt als ein aufgehobenes Moment in Gott erscheine; ihr selbständiges Fürsichbestehen muß aufhören, sie darf nicht bloß ihren Ursprung von Gott haben nach der Idee der Schöpfung, sondern ihre ganze Existenz muß enthalten sein in Gott als ein integrirender Theil des göttlichen Wesens. Der ordinäre Standpunct des Deismus hat zwar mancherlei Formeln, womit er an diesen Gedanken anstreift; er entschließt sich wohl, Gott Allgegenwart beizulegen, ihn also nicht bloß als ein Entferntes, sondern auch als ein unmittelbar Präsentes zu denken; er giebt ferner zu, daß die Welt ihr wahres Sein und Bestehen nur in Gott habe, durch Gott getragen werde; allein er würde sich schwerlich entschließen, diesen Gedanken nach seiner vollen Schärfe auszudenken; denn hiernach darf Welt und Gott nicht etwa nur untrennbar bei und an einander bestehen, so daß Jedes doch ein Fürsichsein behielte, sondern sie sind wahrhaft in einander, so daß die Welt zu einem Momente Gottes wird, und dieser in der Welt seine Explication findet. Hatte der Deismus für Gott das Verhältniß der Transcendenz aufgestellt, Gott als über die Welt unendlich erhaben gesetzt, so tritt hier das Verhältniß der Immanenz ein, die Welt in Gott, und Gott in der Welt, kurz die Stufe des Deismus ist zersetzt, es ist mit Nothwendigkeit eingetreten, was man den Pantheismus nennt; und zwar ist diese Fassung so unläugbar und unwiderleglich, daß, wie auch der Gottesbegriff sich weiter zu expliciren vermag, die Immanenz sicher nicht wieder aufgegeben werden kann.

4) Für den Begriff der Religion tritt hier eine nähere Bestimmung ein, die aber noch hinausgeschoben werden mußte, daß nämlich die Abhängigkeit dabei jetzt als eine schlechthinnige erscheint. Auf den früheren niederen Stufen der Religion erhielt sich das Individuum immer noch in einer gewissen Selbständigkeit dem Göttlichen gegenüber, so daß immer eine gewisse Reaction darauf nicht ausgeschlossen war. Hier

dagegen, wo das Endliche aufgeht in das Unendliche, nur noch als ein Theil desſelben erſcheint, iſt von einer Reaction auf daſſelbe nicht die Rede, nur tritt von der andern Seite die Gefahr ein, daß das Individuum dabei ſo völlig verſchwindet, um nicht einmal Träger der Religion ſein zu können. Wie indeß hierüber auch entſchieden werden möge, für den Begriff der Religion ſteht von hier an der Charakter der ſchlechthinnigen Abhängigkeit feſt; dieſe, wie der Begriff der Immanenz Gottes, ſind Errungenſchaften auf dieſer Stufe der Entwicklung, die ſpäter nicht wieder aufgegeben werden dürfen; Aufgabe der Speculation wird nur ſein, dieſe Begriffe auf die gehörige Art zu vermitteln.

Drittes Capitel.

Der Pantheismus.

§. 22.

Bedeutung deſſelben.

Das Ergebniß war, daß ſich Endliches und Unendliches als ſtarre Gegenſätze neben einander nicht halten ließ, daß vielmehr die Geſammtheit des Endlichen und die Einheit des Göttlichen zuſammenfloß in die Einheit des einen Seins; das Endliche erſchien als ein aufgehobenes Moment in dem Unendlichen ſelbſt, und das Unendliche fand erſt in dem Endlichen ſeine eigentliche Erfüllung. Die Aufgabe wird ſein, dieß Verhältniß nun näher zu ermitteln; namentlich entſteht die Frage, gehen beide völlig in einander auf, ſo daß das Endliche ein conſtitutives Element für das Unendliche iſt? und dann, iſt das Unendliche äqual der Geſammtheit des Endlichen, oder kommt ihm auch außerhalb deſſelben noch eine gewiſſe Wahrheit und Wirklichkeit zu?

1) Das Endliche ergab ſich als ein Moment des Unendlichen; aber iſt dieß ſo zu verſtehen, daß die Geſammtheit, der Complex des Endlichen ohne Weiteres das Unendliche conſtituire,

so daß dieses gebildet werde aus dem Aggregat der einzelnen Dinge? Dieß wäre eine völlig materialistische Ansicht, wie sie wohl Niemand je behauptet hat.

a) Sie ist unvereinbar mit der nur vorübergehenden Existenz des Einzelnen. Letzteres könnte als constitutives Element des Unendlichen doch nur gelten während der Zeit seines Bestehens; wie aber ist es mit seinem Entstehen und Vergehen? namentlich sein Entstehen kann doch nicht aus ihm selbst erklärt werden, weiset also auf ein anderes hin; wird nun auch das Entstehen des Einen aus dem Andern seiner Art erklärt, so kann doch das Gesetz dafür nicht in diesem selbst liegen, sondern muß auf ein Höheres zurückweisen; und eben so die Auflösung des Einzelnen muß auf ein Höheres überleiten. Schon hiernach wird also das Einzelne nicht constitutiv sein für das Unendliche, sondern umgekehrt, es steht selbst wieder unter dem höhern Einfluß, oder das Unendliche ist das Gesetz für das Endliche, ist für dasselbe constitutiv.

b) Dasselbe ergiebt sich aber auch aus allen übrigen Beziehungen, in welchen irgendwie eine dynamische Erscheinung beobachtet werden kann. Jede Bewegung, Veränderung in dem Einzelnen weiset auf ein höheres Gesetz zurück, wie es nur in dem Unendlichen gefunden werden kann. Die endlichen Dinge müßten in einer völlig starren Ruhe verharren, müßten mechanisch neben einander stehen, es müßte auf jedes zu Grunde liegende Prinzip dabei verzichtet werden, wenn sie als bloß numerisches Aggregat den Complex des Unendlichen bilden sollten. Es bedarf also für die Existenz des Einzelnen der Annahme einer demselben zu Grunde liegenden Macht, von welcher die Einzelnen getragen werden; die vielen Endlichen sind also nur die Momente des einen Unendlichen, und dieses ist für sie die gemeinsame Macht. Das Unendliche ist das eine Bleibende, sich stets selbst Gleiche; die einzelnen Dinge sind dafür die zeitliche Erscheinung. In dieser Annahme stimmen alle Systeme des Pantheismus überein, so sehr sie auch in der nähern Beschreibung wechseln mögen. Das Absolute ist ihnen

die ewig gleiche Substanz, die einzelnen Dinge sind dafür die Accidenzen.

2) Wenn nun so fest steht, daß das Endliche nur ein Moment des Unendlichen und außerdem gar nicht vorhanden ist, so fragt sich, ob eben so umgekehrt auch das Unendliche nur identisch ist mit der jener Totalität zu Grunde liegenden Kraft, außerdem aber nicht Wirklichkeit und Wahrheit hat, oder ob gleichsam noch ein Ueberschuß ist, der nicht in die endlichen Dinge aufgegangen wäre. Oder um den obigen Vergleich von der unendlichen Linie beizubehalten, ob das Unendliche auch noch jenseit jener Grenze existire, bis zu welcher das Endliche vorgerückt wurde. Schon das Bisherige muß diese Frage verneinen; die unendliche Linie jenseit alles endlichen Maßes wäre doch wenigstens Linie, ein Continuum von Puncten, also doch wiederum endlich determinirt; die unendliche Zeit bestände doch aus successiven Zeitmomenten, trüge also denselben Character, wie die endliche Zeit, und fiele mit dieser zusammen; oder denken wir uns das Unendliche als die Potenz, die Substanz des Endlichen, so fällt auch hier wiederum Beides zusammen, denn wie wäre die Macht denkbar, ohne auch in Erfüllung zu gehen, ihre Manifestation zu finden? Es ist also unmöglich, auf diese Weise das Unendliche als getrennt vom Endlichen zu denken, gleichsam mit einem Ueberschuß, der nicht in das Einzelne ausgeprägt wäre. Das Unendliche muß also als ganz aufgehend ins Endliche, als gänzlich darin ausgeprägt erscheinen, es ist völlig darin gegenwärtig, stellt sich darin ganz dar.

3) Als Resultat ergiebt sich also der doppelte Satz für jedes System des Pantheismus, das Endliche und Unendliche geht in die Einheit eines Begriffs zusammen, mit Ausschluß jedes Dualismus; und zwar ist das Erstere nur ein Moment des Letzteren, hat nur in diesem seine Wahrheit; und umgekehrt, das Unendliche ist in der Totalität des Endlichen ganz zur Erscheinung gekommen, gleichsam darin gänzlich ausgeboren. Zur Erläuterung hiefür wird es zweckmäßig sein, einen Blick

auf einige der vorzüglichſten Syſteme des Pantheismus zu werfen.

§. 22.

Spinoza.

Baruch (Benedict) Spinoza, ein portugieſiſcher Jude zu Amſterdam, geb. 1632, geſt. den 21. Febr. 1677, hat in der modernen Welt zuerſt ein conſequentes Syſtem des Pantheismus aufgeſtellt, wofür er von ſeinen Glaubensgenoſſen nicht minder als von den Chriſten angefeindet iſt; ſeine Einwirkung wurde durch dieſe Angriffe lange Zeit niedergehalten, hat ſich aber dafür neuerlich deſto reichlicher bewährt.

1) Der pantheiſtiſche Grundzug des Syſtems beginnt mit der Erklärung, daß es nur eine Art der Exiſtenz giebt, eine Einheit des Endlichen und Unendlichen: die Subſtanz. Spinoza nennt ſie Gott, gefällt ſich auch darin von Gott manche Ausdrücke zu gebrauchen, wie ſie auf dem theiſtiſchen Gebiete üblich ſind, Wollen, Handeln, Schaffen Gottes; allein er wehrt durch ſeine Erklärungen hinlänglich ab, daß man darin nicht den Begriff des perſönlichen Gottes finde. Die Subſtanz iſt das wirklich Beſtehende, was durch ſich ſelbſt exiſtirt und nicht durch ein Anderes, was alſo die causa sui iſt. Daß dieſe Subſtanz exiſtire, hätte er eigentlich nicht nöthig gehabt zu beweiſen; wer überhaupt die Exiſtenz von irgend etwas zugiebt, alſo eine Wirklichkeit anerkennt, muß das Daſein der Subſtanz anerkennen. Dennoch unternimmt er es, gemäß dem Formalismus ſeiner Zeit, die überall mathematiſche Demonſtration forderte, dafür Beweiſe zu liefern. Der hauptſächlichſte kommt darauf hinaus: Unmöglichkeit zu exiſtiren iſt ein Zeichen von Ohnmacht; dagegen die Möglichkeit zu exiſtiren ein Zeichen von Macht; die einzelnen endlichen Dinge exiſtiren, enthalten alſo einen Beweis von Macht; wollte man annehmen, die allgemeine Subſtanz als Träger der einzelnen Dinge exiſtire nicht, ſo würde dieſelbe als ohnmächtig anerkannt, als minder mächtig im Vergleich zu den einzelnen Dingen, was abſurd iſt;

es existirt also Nichts, oder es existirt mit Nothwendigkeit die eine allgemeine Substanz. Dieser Beweis befolgt im Ganzen denselben Weg wie der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, indem die Existenz selbst zu einer Vollkommenheit erhoben wird, deren das absolute Wesen nicht beraubt werden darf.

2) Es kommt jetzt darauf an, in welches Verhältniß die einzelnen existirenden Dinge zu dieser allgemeinen Substanz gerückt werden sollen, oder wie sich zu jenem Begriffe Gott der Begriff Welt verhalte. Spinoza legt der einen Substanz verschiedene Attribute bei; ein Attribut ist ihm, was der Verstand von der Substanz aussagt, als nothwendig zu ihrem Wesen gehörig; er deutet an, daß derselben an der Substanz unendlich viele sind, der Verstand aber nur zwei davon begreifen kann, nämlich Denken und Ausdehnung; Deus est res cogitans et res extensa. Hier darf die Genügsamkeit des Philosophen auffallen, daß er zugiebt, die Substanz könne noch andere Attribute besitzen, wovon uns die Kunde fehle; im Sinne Hegels ist dieß wenigstens nicht gesprochen, der ja nicht etwa ein Verborgenes in Gott zugiebt, das sich dem Finden durch den Begriff entziehen könne. Wenn nun Spinoza Gott so eine res cogitans nennt, so ist dieß nicht etwa im Sinne des christlichen Theismus von einem persönlich bewußten, denkenden Geiste zu verstehen, eben so wenig wie die Bezeichnung als res extensa ihn zu einer körperlich ausgedehnten Sache macht, zu etwas rein Materialistischem; er läugnet bestimmt die Körperlichkeit Gottes; vielmehr bilden Denken und Ausdehnung nur die beiden Seiten, nach welchen die eine Substanz von uns wahrgenommen wird. Es giebt ein Denken, eine geistige Function, und daß es eine solche giebt, ist eine Erscheinungsform Gottes; es giebt räumlich ausgedehnte, also materielle Dinge, und daß sie existiren, ist ebenfalls eine Erscheinung Gottes. Beides also bezeichnet das Bleibende, Constante, die ideelle und die reelle Seite an der Existenz der Welt.

3) Die einzelnen Dinge nun sind die modi oder affectiones

jener Attribute, oder wie er sich auch ausdrückt, die Accidenzen der einen Substanz; durch sie werden die beiden Attribute auf bestimmte Weise dargestellt, exprimuntur. Der Sinn davon ist: wo ich ein einzelnes Wesen beobachte, da treffe ich nicht etwas für sich Existirendes an, sondern es ist nur eine Form, in welcher die allgemeine Substanz zur Erscheinung kommt. Das Denken meines Geistes ist also nicht wahrhaft mein Eigenthum, ist nicht ein Act, den ich selbständig vollbringe; sondern es ist nur eine einzelne Erscheinung des göttlichen Attributs des Denkens. Der Denkende ist die Substanz, die dieß Denken nur in mir vollziehet; ein materieller Körper, dieser Stein ist nicht etwas in Wirklichkeit Seiendes, sondern er ist nur die Form, unter welcher das Attribut der Ausdehnung sich explicirt. So verschwindet demnach die individuelle Selbständigkeit der einzelnen Dinge; sie werden zu Erscheinungsformen Gottes. Damit hört im Grunde die Existenz der Erscheinungswelt auf, und es bleibt nichts zurück als die Existenz Gottes, der in den einzelnen Formen zur Erscheinung kommt. Es bleibt nur eine einartige Substanz zurück, von der es gleichgültig ist, ob man sie Welt oder Gott nennen will. Da Spinoza selbst aber darauf bringt, sie Gott zu nennen, so wäre es unbillig, ihm Atheismus vorzuwerfen, und ist die Bezeichnung Hegels gerechtfertigt, der das System vielmehr Akosmismus zu nennen vorschlägt.

4) Der Name Pantheismus ist hier gewiß begründet, wenn auch kein Philosoph denselben auf sich anwendet oder übernimmt, so daß der Name vielmehr nur von den Gegnern als Neck- und Spottname ausgehet. Der Sinn davon ist keineswegs der, daß das materielle Ding, dieser Stein, Gott, oder auch nur ein Theil von Gott wäre; auch die Summe, die Totalität der einzelnen Dinge bildet nicht Gott, sondern das Wesentliche an ihnen, die zu Grunde liegende Substanz ist Gott; Hegel meint auf diese Art den Namen Pantheismus nicht nur von sich, sondern auch von Spinoza ablehnen zu können, weil ja nicht das einzelne Ding Gott sein solle, sondern das

Wesentliche, das Potenzielle daran. Allein die Bezeichnung eines Dinges geht doch jedesmal auf das Wesen desselben, und nicht auf die zufällige Aeußerlichkeit. Ist dasjenige, was das Wesen der einzelnen Dinge ausmacht Gott, so kann auch jener Name nicht recusirt werden.

5) Nur eine Unterscheidung, die Spinoza anbringt, könnte noch Zweifel erregen, ob wirklich die Gesammtheit des Seins so in eine völlige Einheit aufgehe; er unterscheidet natura naturans und naturata; jenes ist die Substanz selbst als Ursache der einzelnen Dinge; dieses sind die einzelnen modi und affectiones als das Verursachte; aber dennoch ist der Unterschied nicht derselbe, wie auf dem theistischen Gebiete zwischen Welt und Gott, als Schöpfer und Creatur; es ist doch idem per idem; die eine Wirklichkeit wird nach der einen Seite nur mehr implicite, nach der andern mehr explicite aufgefaßt. Der Grundgedanke des Pantheismus von der Einheit des Endlichen und Unendlichen ist dadurch nicht aufgehoben.

§. 24.

Schelling.

Es kommt hier Schellings System besonders in seiner ältern Form in Betracht; er selbst giebt diese zwar jetzt auf, und meint gegenwärtig etwas Besseres gegeben zu haben; allein sein jetziges System liegt theils noch nicht auf zuverlässige Weise vor, theils ist es bei Weitem nicht so abgerundet und in sich geschlossen, wie das frühere, zumal da es so gewaltig nach der christlichen Orthodoxie herüberschielt. Mit Spinoza hat er den Grundzug gemein, daß alle Existenz nur eine und einerlei Art ist, aber er übertrifft ihn weit durch kühne phantasiereiche, ja begeisterte Auffassung. Während Spinozas Substanz unregsam und leblos nichts vermag, als durch ihre Attribute und deren Modi sich in die einzelnen Dinge zu expliciren, so geht das Absolute bei Schelling eine lebendige Entwicklung, einen Proceß ein, aus welchem sich die

Geſchichte der Natur, wie der Welt und der Menſchheit erklärt, ſo daß göttliche und menſchliche Dinge daraus conſtruirt werden können.

1) Bei der Angabe über das Weſen der menſchlichen Erkenntniß iſt ſchon Schellings intellectuale Anſchauung erwähnt, wornach das Wiſſen des Einzelnen nicht etwas individuelles, nicht ein ſelbſtändiger Act des einzelnen Geiſtes, ſondern ein Act des Abſoluten iſt, welches vermittelſt der Menſchenſeele ſich ſelbſt beſchaut; eben dieſes Abſolute iſt nun die Einheit des Seins, die ſowohl das endliche wie das unendliche umfaßt. Man denke alſo dabei nicht etwa an einen Gott des Chriſtenthums, der die Welt als etwas von ſich Verſchiedenes geſchaffen habe, es giebt kein Schaffen in dem Sinne des Hervorbringens außerhalb ſeiner, ſondern nur ein Werden, ein Wachſen von innen heraus; es giebt nur eine Natur, die ſich ſelbſt in die Formen der einzelnen Dinge ausprägt. Beim Schaffen wird teleologiſch verfahren; dem Schöpfer ſchwebt ein Zweck vor, den er außerhalb ſeiner verwirklichen will; hier aber trägt die Natur ihren Zweck in ſich; er iſt das Geſetz, das bewußtlos und unabſichtlich ſich ſelbſt explicirt, und den Proceß des Werdens leitet. Gleich hier läßt ſich zur Kritik des Syſtems die Bemerkung nicht verſchweigen: welch' ſeltſame Zumuthung, in der Natur einen Zweck, einen durchgeführten Gedanken zu ſtatuiren, aber Niemand, der ihn denkt; denn das Abſolute beim Beginn ſeines Werdens oder Sichentwickelns denkt nicht etwa, es hat ja nicht einmal Bewußtſein von ſich ſelbſt, da es hiezu erſt auf der letzten Stufe ſeines Werdens innerhalb der Menſchenſeele ſich durcharbeitet; ſein Beginn hebt mit einem Blindſein an, woraus es erſt nach langer Arbeit des Sichſelbſtgebärens herauskommt. Es wird ſtets ein ſiegreiches Argument des chriſtlichen Theismus gegen Schelling ſein, daß wenn in Wahrheit in der Natur ein durchgreifender Gedanke angetroffen wird, dann auch ein Denkender gewiß iſt, der jenen Gedanken faßte.

2) Schellings Anſicht über das Werden des Abſoluten

nach einem innerlichen, nicht äußerlichen Zwecke, als ein Werden von innen heraus, läßt ſich an dem Entſtehen jedes organiſchen Dinges darthun. Beim Wachſen einer Pflanze iſt das ganze Weſen derſelben ſchon in dem Keime enthalten und umſchloſſen; was ſie wird, geht von dieſem innerſten Mittelpuncte aus, denn die hinzutretende Wärme und Feuchtigkeit iſt nur Beihülfe der Entwicklung, wodurch die ſtarren Bande gebrochen werden, in welchen der Keim befangen lag. Der Keim iſt potentialiter ſchon Alles, was die Pflanze ſein wird; er arbeitet ſich mit blindem Triebe und unbewußt zu dem organiſchen Leben empor, gleichſam als ſchwebte ihm dabei eine Idee, ein Muſter vor, dem er gleich werden ſoll. Dieſes Muſter hat aber der Keim nicht etwa vor ſich, nicht außerhalb ſeiner, ſondern er trägt es in ſich, als ſeine eigene Natur. Was in der Idee enthalten iſt, iſt das Reale ſelbſt, aber in unentwickeltem Zuſtande; es giebt ſeiner Thätigkeit eine beſtimmte Richtung, oder vielmehr dieſe Richtung beſtimmt ſich ſelbſt auf eine feſt geordnete Weiſe. Wüßte der Keim von ſich ſelbſt, ſo könnte er abſichtlich gar keinen andern Weg einſchlagen, als den er jetzt unabſichtlich geht; es iſt die innere Nothwendigkeit ſeines Weſens, die ihn gerade dieſen Weg führt. Dieß alſo der Begriff des innern Zweckes, ſtatt des auf theiſtiſchem Gebiete äußeren.

3) Was ſo von dem einzelnen Keime klar iſt, gilt nun nach Schellings Lehre von der Natur als einem Ganzen. Sie bildet von dem ſtarren Steine bis zu der geiſtigſten Thätigkeit des Denkens im Gehirne des Menſchen auch nur ein Geſetz, einen Bildungstrieb, eine Potenz. Sie hat ihren Grund und Zweck nicht vor ſich, ſondern in ſich, und führt ihn aus durch ihre eigene Explication. Man kann ſie natura naturans nennen, ſofern ſie als dieſe Thätigkeit aufgefaßt wird, die ſich gleichſam als Weltſeele aber unbewußt auswirkt, und zugleich natura naturata, ſofern ſie ſelbſt die einzelnen Gebilde iſt, in welchen ſie zur Erſcheinung kommt. Sie iſt anfangs nur Potenz, Möglichkeit, Idee, wenn dieß von etwas Unbe-

wußten gesagt werden kann, und gestaltet sich durch Entwicklung von innen heraus zu den einzelnen Formen. Erst so erklärt sich die eigene Würde der Natur, und des Menschen, des Künstlers Anhänglichkeit an dieselbe, während sie als bloßes Werk eines außerhalb ihrer stehenden Demiurgen jeden Adel und Würde verlieren müßte.

4) Auch hier wiederholt sich der bei der Erkenntnißtheorie Schellings gefundene Satz von der Identität des Subjectiven und Objectiven. Die Potenz, die in der Natur erst zur Wirklichkeit kommt, ist die Subjectivität, und so fern das Sein oder die Existenz als das Bewirkte von jener gedacht wird, heißt es die Objectivität; aber es ist dasselbe Sein; sofern es den Grund seiner in sich trägt, ist es subjectiv; sofern es von diesem innern Grunde getragen wird, heißt es objectiv; Beides ist aber in der Wirklichkeit nicht von einander geschieden, wenn auch in den einzelnen Erscheinungen das Eine oder das Andere überwiegend hervortritt; was wir Ursache nennen ist überwiegende Subjectivität, aber doch nie ohne eine Beimischung des Objectiven, und eben so umgekehrt bei dem was wir Wirkung heißen. Das Sein des Absoluten ist eine Selbstthätigkeit, die mit nichts Anderm verglichen werden kann, als mit dem menschlichen Gedanken; die Einzeldinge sind die Gedanken des Weltgeistes, die vor ihrem Realisirtwerden dieselbe Wirklichkeit haben, wie der Gedanke des Menschengeistes.

5) Der weitere Inhalt des Schellingschen Systems beschäftigt sich nun damit, den Proceß des Werdens zu schildern, durch welchen das Absolute sich in die einzelnen Dinge ausprägt. Spinoza wußte hiervon nichts, sondern gab nur das Factum an, daß die einzelnen geistigen wie materiellen Erscheinungen bloße Accidenzen der einen Substanz seien. Bei Schelling wird der Gang genauer construirt, wie auf jenem Wege die Welt selbst zu Stande kommt, daher dieß Verfahren den zuletzt sehr mißlich gewordenen Namen der Naturphilosophie erhalten hat. Das Absolute oder das ursprüngliche Sein, die schöpferische Selbstthätigkeit auf der ersten Potenz, entwickelt

ſich nun durch verſchiedene Stufen, anfangs nur nach einem blinden Triebe und ihrer ſelbſt unbewußt, bis ſie endlich auf der Stufe des Menſchen zu Geiſt wird, zum Bewußtſein gelangt. Wenn alſo die theiſtiſche Weltanſicht Gott als Geiſt ſetzt vor der Welt, alſo als das Frühere, ſo tritt hier der Geiſt erſt als das Spätere auf, ſo daß ſich zu ihm der Proceß des Werdens erſt nach langen Kämpfen durcharbeiten muß. Die ſich entwickelnde Kraft erſcheint dabei jedesmal als nach zwei Richtungen, Polen, hin geſchieden, durch deren Zuſammenwirken oder Identität dann erſt das Product zu Stande kommt, eine Wiederholung der Identität von ſubjectiv und objectiv.

a) Die nächſte Stufe oder die zweite Potenz, zu welcher das allgemeine Sein ſich geſtaltet, iſt die Form der Materie, und ihres Gegenſatzes des Lichts, jene die reale, dieſe die ideale Seite. Auch die Materie iſt nicht etwa, wie ſie uns erſcheint, völlig ſtarr und todt, ſondern ebenfalls das Product zweier nach entgegengeſetzten Richtungen wirkender Kräfte, der Expanſion und Contraction; der erſteren entſpricht der Raum oder die Ausdehnung, der ins Weite ſich expandirt, der zweiten entſpricht die Zeit, gleichſam die Hemmung des Raums, ſeine Beſchränkung, Grenze, da der Raum durch die Zeittheile gemeſſen erſcheint, in welchen er durchlaufen wird. Während ſo die Materie als das Reale gilt, woraus wie aus der Mutter (materies) alles weitere Werden hervorgeht, ſo ſteht dieſem realen Princip nun als mehr ideales das Licht gegenüber, d. h. nicht bloß jene glänzende Erſcheinung als Feuer oder Sonnenſtrahl, ſondern auch jede andere dynamiſche Wirkſamkeit in der Materie, alſo auch der Klang, das innere Erzittern derſelben, die Wärme und nur in ihrer vollkommenſten Erſcheinung das wirkliche Licht. Licht als ſubjectiv, Materie oder Schwere als objectiv, bringen durch gegenſeitigen Kampf die ganze Geſtaltung der gegenwärtigen Natur hervor. Weitere Formen dieſes Proceſſes ſind Magnetismus und Electricität, von denen jener das polariſche Verhältniß an einem und demſelben Körper, dieſe

dagegen dieſelbe Verwandtſchaft an zwei Körpern darſtellt, während der Galvanismus die Einheit für beide darſtellt; das Syſtem geht auf dieſe Weiſe mehrfache Formen des chemiſchen Proceſſes durch, um denſelben eine ſpeculative Grundlage und Conſtruction zu verleihen.

b) Die zweite Stufe oder das Abſolute auf der dritten Potenz erhebt ſich von dem unorganiſchen Sein nun zum organiſchen, oder zum Leben; es entſteht Pflanze und Thier; der chemiſche Proceß iſt hier zum organiſchen geworden, jedoch ſo daß die beiden Principien ſich fortſetzen, die Materie als das mütterliche empfangende, das Licht als das anregende, väterliche zeugende Princip. Der Unterſchied des chemiſchen Proceſſes von dem organiſchen beſteht darin, daß jener mit dem Zuſammentreffen der beiden Factoren das Product als fertig liefert und damit auch erliſcht; wenn poſitive und negative Electricität als Licht zuſammentreffen, ſo enden ſie damit auch, es iſt mit ihnen aus; dagegen bei den Organismen ſetzt ſich ein derartiger Proceß continuirlich fort. Das Pflanzenleben iſt eine ſtete Zerlegung in Waſſerſtoff und Sauerſtoff; während erſterer in der Pflanze als das Brennbare zurückbleibt, wird letzterer ausgeathmet; Blätter und Blüthen ſind dafür unter der Einwirkung des Lichts die Athmungsorgane; umgekehrt beſteht das Thierleben in dem ſteten Aufnehmen des Sauerſtoffs, den die Pflanze ausathmet; die thieriſchen Lungen verbinden ſich mit dem Blute, um dieſes dadurch zu erfriſchen und zu decarboniſiren. Weiter wird dann der thieriſche Proceß durch den Gegenſatz der Irritabilität und Senſibilität entwickelt, worauf ſodann zur Empfindung fortgeſchritten wird.

c) Endlich in der vierten Potenz gelangt das Abſolute zur Stufe des Geiſtes, oder es kommt im Menſchen zu Bewußtſein; der Geiſt ſtellt ſich der übrigen Natur gegenüber, indem er von ihr ein Wiſſen beſitzt; was dort bloß real war, tritt jetzt ideal hervor, es hat nicht bloß eine Exiſtenz, ſondern es wiederholt auch dieſe Exiſtenz im Wiſſen. In der Natur hatte das Product ſeine Idee in ſich, war zweckmäßig, aber

unbewußt und gleichsam träumerisch; im Geiste steht die Idee für sich da, und ruft das Product mit Bewußtsein hervor. Was also im Menschengeiste zum Bewußtsein kommt, ist nichts Individuelles, Selbständiges, sondern es ist wiederum nur das Absolute selbst, das sich in ihm gleichsam offenbart; und so sind denn die höchsten Functionen des Menschengeistes zugleich die Offenbarungsformen, in welchen das Absolute zu sich selbst kommt, vor Allem die Kunst, die ja von jeher als eine Begeisterung, eine Gottbegabtheit betrachtet ist; im Künstler schafft Gott unmittelbar selbst, in ihm waltet das Dämonische; sodann die Religion, als der Glaube an die Realität des Absoluten im Gegensatz gegen die Einzeldinge; endlich in der Philosophie als der wahren Einsicht in das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in ihrer gänzlichen Einheit. Auf der Stufe des Menschen hat das Absolute seinen Gipfelpunct erreicht; seine weitere Entwicklung geschieht nun nicht durch die Naturgeschichte, sondern durch die Weltgeschichte; denn deren Perioden und Epochen sind ebenfalls nichts anders als die Selbstentfaltung des einen Absoluten. Das System Schellings erscheint auf diese Art als ein großartiger Pantheismus, der die Einheit des Endlichen und Unendlichen durchführt, und für die wichtigste Erscheinung auf dem Gebiete der Natur und des Geistes eine speculative Erklärung gewinnt.

§. 25.

Fortsetzung.

Daß Schellings älteres System Pantheismus sei, wird von Niemand, auch von ihm selbst nicht, geläugnet, indem er ja behauptet, in seiner zweiten oder jetzigen Philosophie darüber hinausgekommen zu sein. Diesen Umschwung in seinem System kann man seit seiner Schrift über die menschliche Freiheit beobachten, 1809, wo er darauf hinlenkt, den Begriff der Persönlichkeit zunächst nur für den Menschen festzuhalten, während derselbe in jenem ältern System gar keinen Raum hatte. Dennoch sollte damit der Grundzug des frühern Systems, die

Immanenz des Abſoluten in der Welt nicht aufgegeben werden, ſo daß ſich ſpäter der eigentliche Zuſammenhang der Lehre ſehr verloren hat; dazu ſind einzelne Partien der neuen Weisheit immer nur ſtückweiſe mitgetheilt, und noch ſchlimmer, der Boden unbefangener Speculation iſt immer mehr aufgegeben und auf das Syſtem chriſtlicher Orthodoxie eingegangen, ſo daß der Lehre Schellings, ſoviel jetzt durch das Buch des Dr. Paulus bekannt iſt, nur der Charakter eines dem Inhalte nach gnoſtiſchen, der Form nach ſcholaſtiſchen Syſtems zugeſprochen werden kann.

1) Eine Inſtanz, wodurch Schelling von jener völligen Immanenz des Abſoluten in der Welt abgebracht werden mußte, iſt die Exiſtenz des Uebels, ſowohl des phyſiſchen, wie des moraliſchen; denn dergleichen iſt bei jener Theorie gar nicht möglich; iſt das was in den endlichen Dingen zur Erſcheinung kommt, nur Gott, ſo iſt auch das Gebilde, in welchem er ſich ausprägt, nur gut, und es bleibt nur übrig, die Exiſtenz des Uebels zu läugnen, oder daſſelbe höchſtens als eine bloße Privation des Guten, als einen Mangel, eine Beſchränkung daran zu erklären. Schelling will dieß ſo umgehen, daß er die Immanenz in der Welt nicht von dem ganzen Abſoluten ausſagt, ſondern ſich auf eine Zerlegung deſſelben einläßt; er nimmt in demſelben eine Seite an, die nicht göttlich, oder nicht er ſelber iſt; die Dinge haben ihren Grund nicht ſowohl in Gott, als in dem, was in Gott nicht er ſelbſt iſt. Schelling drehet ſich hier in den verſchiedenſten Wendungen, um in Gott etwas nachzuweiſen, was von ihm ſelbſt verſchieden iſt, um ſo zugleich zum Urgrunde der Welt werden zu können; er nennt es bald einen dunkelen Hintergrund in Gott, aus welchem das Böſe hervorbrechen kann, das hieße alſo ſoviel, wie an dem Samenkorn, der Potenz des Abſoluten, die zu den einzelnen Dingen erblühen ſoll, iſt gleichſam ein ſchwarzer Fleck, woraus Mißgeſtalten zugleich ſich entwickeln. Oder er redet von einem unvordenklich Seienden, woraus ſowohl die Welt, als auch Gott hervorgehen ſoll, nicht unähnlich dem βυθος der Gnoſtiker, kurz er verfällt hier in die größten Unklarheiten,

da ſein Syſtem ihn zur Identität des Abſoluten und der endlichen Dinge hintreibt, und er dieſe doch umgehen will, um für geiſtige Perſönlichkeit einen Raum offen zu behalten, und namentlich für die Erklärung des Uebels in der Welt eine Erklärung zu finden.

2) Dieſes Verhältniß des Werdens der Welt zum Werden Gottes ſcheint Schelling neuerlich durch ſeine Potenzenlehre ausführen zu wollen, die aber bis jetzt nur auf eine nichtauthentiſche Weiſe vorliegt, und deren Verſtändniß deßhalb ſehr mißlich bleibt. Mit der abgerundeten kühnen Form ſeiner älteren oder Naturphiloſophie hält ſie auch ſchon deßhalb gar keinen Vergleich aus, weil ſie offen darauf berechnet iſt, ſich dem chriſtlichen Dogma von der Trinität anzuſchmiegen, um orthodox zu erſcheinen. Als letzter Grund für Gott und Welt war ein unvordenkliches Sein angenommen, das als Identität vom Subjectiv und Objectiv nicht ſowohl ein reines Denken, als vielmehr der noch geiſtigere Act des reinen Wollens heißen darf; nur im Wollen iſt die Subjectivität oder Innerlichkeit, und die Objectivirung oder das Streben nach Aeußerung, alſo Potenz und Actus, unmittelbar vorhanden. Im Wollen unterſcheidet er ein blind aus ſich herausgehendes Streben, das unaufhaltſam in actus übergeht, die reine Spontaneität des Willens, die unmittelbar ins Sein übergeht, und ſich gleichſam darin verliert. Dieſem muß ein anderer zurückhaltender Wille gegenüber treten, der ſich in die freie Möglichkeit zu ſein, oder nicht zu ſein, zurückfaſſet; das blinde Sein oder die erſte Potenz iſt dadurch zum paſſiven Stoff, die zweite Potenz zum beſchränkenden determinirenden Princip geworden. Damit dieſes aber nur determinire, und nicht ganz und gar negire, iſt eine dritte Potenz nöthig, der regulirende Wille, das Sein und auch nicht Sein Können, welches dann der Geiſt heißt. So gewinnt Schelling alſo drei Potenzen, die dann mit den drei Perſonen der Trinität zuſammengeſtellt werden; die erſte jene zur unmittelbaren Wirklichkeit bringende Potenz, die mater oder materies aller Dinge, die causa, ex qua omnia fiunt, die zweite

zurückhaltende und beſchränkende Potenz, per quam, und die dritte die zielſetzende, secundum quam, nach deren Maß und Muſter Alles beſtimmt wird. Von dieſen drei Potenzen oder Elohim wird nun aber Gott ſelbſt doch verſchieden gedacht, ſo daß auch hier die orthodoxe Trinitätslehre eingehalten wird, welche die eine οὐσία von den drei Perſonen unterſcheidet.

3) Die Weltſchöpfung wird nun faſt platoniſch oder origeniſtiſch ausgeführt. Jene drei Potenzen bildeten harmoniſch in einander verſchlungen die urbildliche, vorbildliche oder immanent göttliche Welt, alſo ganz verſchieden von der jetzigen Erſcheinungswelt. In derſelben waren alle Ideen, im platoniſchen Sinne, alle Gattungsbegriffe enthalten, als deren Complex der Menſch gelten muß; der Menſch iſt ja die Totalität aller Gattungen in vollkommener Organiſation und Einheit; aber noch nicht der reale jetzige Menſch, ſondern der ideale, Adam Kadmon, Adam in paradiso. Gott, die drei Potenzen und der Menſch bildeten alſo die erſte oder vorweltliche Schöpfung. Allein dieſe Idealwelt litt einen Umſturz, wovon das Entſtehen der Erſcheinungswelt die Folge war, das universum iſt alſo eine universio, ein unum versum. Jener ideale Menſch erregt die Störung, indem er nicht in der Harmonie beharret; er will für ſich ſein, regt dadurch die Potenzen wieder auf, ſetzt ſie in Spannung; die erſte Potenz wird wieder actus purus in der Schöpfung, die nun alſo nicht aus Gottes Willen, aber auch nicht gegen denſelben zu erklären iſt, alſo nur als ein von Gott nicht Nichtgewolltes oder Zugelaſſenes. Beſtimmung der zweiten Potenz iſt es nun, die ſchrankenlos gewordene erſte Potenz, die Materie, zu bekämpfen; er ſoll dieſe neu organiſiren und ſo wieder zu ſich ſelbſt bringen; dieß iſt die Aufgabe des ſchon vor Jeſu in der Welt thätigen λόγος, der die Macht der erſten Potenz, die ihm zu bezwingen übergeben iſt, wieder in ihren Grund zurückzuführen hat. Dies Geſchäft iſt erſt am Ende der Welt vollzogen; ſein Vollbringen geſchieht aber innerhalb der Weltgeſchichte, die hiernach in die zwei Perioden vor und nach der Incarnation des Sohnes zerfällt.

4) Hieraus ergiebt ſich die Zeit der Mythologie und der Offenbarung, die aber als eine Einheit gelten müſſen. Iſt nach Schellings Annahme die ganze Geſchichte der Menſchheit auch nur eine Explication des abſoluten Geiſtes, die Weltgeſchichte nur eine Fortſetzung der Naturgeſchichte, ſo kann auf keinem Puncte derſelben eigentlicher Irrthum vorkommen, ſondern Alles muß Wahrheit ſein, da ſich ja der Geiſt nicht auf falſche Weiſe entwickeln kann; Hegel ſprach dieß entſchieden in dem Satze aus, Alles was iſt, iſt vernünftig. Auch die Geſchichte der Religion vor Chriſtus iſt demnach nur die Entwicklung deſſelben Princips, das endlich in ihm ſich vollſtändig offenbarte. Schelling ſucht deßhalb auch in die Götterſyſteme der Heidenwelt einen Entwicklungsfaden hineinzubringen, der dann in dem Chriſtenthum nur ſeine Fortſetzung findet. Hier aber hat er vollends die Stellung eines Philoſophen mit der eines Auslegers des Neuen Teſtaments vertauſcht, dabei aber ein Syſtem zu Tage gefördert, das etwa dem der Paulicianer oder Bogomilen nicht unähnlich iſt, namentlich in der Stellung, die darin der Satan Chriſto gegenüber angewieſen erhält. Als Urtheil über die Schellingſche Philoſophie überhaupt ergiebt ſich, daß es in ſich geſchloſſen und conſequent nur in ſeiner ältern Form war, wo es offen dem Pantheismus huldigte, daß es durch Zurückgehen von dort, um einen perſönlichen Gott, eine Perſönlichkeit des Menſchen zuzulaſſen, in die wunderlichſten Träume verfiel, dadurch aber nur ein Zeugniß ablegte dafür, daß im Pantheismus keine Befriedigung iſt, ſondern das religiöſe Bewußtſein von da einen unwiderſtehlichen Zug zum Theismus empfindet.

§. 26.

Hegel.

Ueber ihn kann hier nicht ſo ausführlich berichtet werden, wie über Schelling, theils iſt das Syſtem dazu viel zu complicirt, theils iſt wegen der Identität von Sein und Denken, von Logik und Metaphyſik das Weſentlichſte ſchon bei der

Erkenntnißtheorie gegeben. Darum hier nur so viel, als zum Beweise hinreicht, daß dieß System sich wesentlich auf demselben pantheistischen Boden bewegt, und dessen Grundzug von der Identität des Endlichen und Unendlichen theile.

1) Hegel selbst will sich von Spinoza himmelweit dadurch unterscheiden, daß er dessen System ein bloßes Substantialitätsverhältniß nennt, während er selbst zum Subjectivitätsverhältniß fortgeschritten sei; das Absolute bei Spinoza sei eine bleierne Substanz, von der man gar nicht wisse, wie sie sich in die einzelnen Dinge ausprägen könne, es fehle dabei aller Anfang und Grund der Bewegung; er selbst will soviel weiter geholfen haben, als er das Absolute als Subject fasse. Allein dieß ist nicht im Sinne des Theismus zu verstehen von einem denkenden Geiste, der außerhalb der allgemeinen Natur stände, sondern die Natur selbst wird zu einem Processe des Denkens, das Denken ist ihr immanent, wie bei Schelling der Zweck. Auch im Hegelschen System kommt ein Selbstbewußtsein des Absoluten nicht eher zu Stande, als bis dasselbe sich zu der Stufe des Menschengeistes durchgearbeitet hat. Ein Selbstbewußtsein Gottes ist doch nicht anderswo vorhanden, als im Menschengeiste, dessen höchste Functionen, Kunst, Religions-Philosophie ebenfalls die höchste Explication Gottes, oder die Rückkehr desselben zu sich selbst heißen. Hierin ist er also mit Schelling völlig einverstanden.

2) Dagegen weicht er von demselben nun darin ab, daß er das Wesen des Absoluten oder der Existenz der Dinge noch viel weiter von der bleiernen Substanz Spinozas entfernt, und noch mehr geistig oder dynamisch faßt. Schon Schelling beschreitet diese Bahn, indem er das Absolute nicht als eine crasse materielle Substanz setzt, sondern als das dynamische daran, als das allgemeine Leben, als die Weltseele, die nur in dem einzelnen Dinge zur Erscheinung kommt, ja als bloßes Wollen, reine Dynamik. Hegel geht hier weiter und löset die Existenz desselben auf in den reinen Begriff; das einzig Seiende ist das Denken selbst, die ganze Natur ein großes System der

Logik, ein Panlogismus, aber wiederum nicht so, daß Jemand da ist, der sie dächte, sondern daß sie sich selbst denkt, und dabei Alles dasjenige erlebt und durchmacht, was in dem Denkprocesse selbst enthalten ist. Die Logik ist gleichsam das Absolute, ist Gott vor der Weltschöpfung, ja vor seiner eigenen Selbstverwirklichung, wiewohl dieß nicht von einem zeitlichen Vorher zu verstehen ist, denn Gott, und das Andere zu ihm, die Welt ist ewig. Der Logik kommt auch kein particuläres Sein zu, sie ist nirgends wirklich, als im Denken des Menschen, ein Abstractum, ein bloßes Reich von Gesetzen, und ihre wahre Wirklichkeit hat sie nur in der Identität mit der Weltwirklichkeit, aber sie bildet zu dieser gleichsam den Hintergrund, der in die realen Dinge, wie in seine Momente auseinander geht.

3) Das höchste, was das Hegelsche System kennt, ist eben diese Einheit von Begriff und Realität, und dieß ist die Idee. Doch ist die Benennung Einheit jener beiden kaum ausreichend, weil dabei an eine Ruhe oder Neutralisirung derselben gedacht werden könnte, während umgekehrt die Idee wesentlich die Unruhe, der Proceß ist; sie besteht in der früher bezeichneten Dialektik, d. h. dem steten Umschlagen des Begriffs in sein Gegentheil. Es existirt lediglich nichts als dieser Proceß des Gedankens, der fortwährend als subjectiv umschlägt in seine Objectivität, und auf diese Weise als die einzelnen vorhandenen Dinge zur Erscheinung kommt, auf der ersten Stufe als Leben, auf der zweiten als Geist, woher die weitere Eintheilung des Systems nach der Logik sich ergiebt, als Philosophie der Natur und des Geistes. War bei Schelling das Absolute, das sich in die einzelnen concreten Dinge ausprägt, gleichsam eine allgemeine Lebenskraft, so ist es bei Hegel nur ein Gedanke, der sich aber jeden Augenblick selbst realisirt. Will man näher hier das Verhältniß von Gott und Welt wissen, so ist die Einheit des Absoluten und der endlichen Dinge oder die Immanenz eben so entschieden wie bei Spinoza, nur auf künstlichere Weise ausgedrückt. Die Welt ist das Andere zu Gott, ist zu ihm nur der andere Pol, beide die unzertrenn-

lichen Seiten an der einen Existenz, die ideal oder subjectiv Gott heißt, im Umschlagen in ihr Gegentheil, real oder objectiv aber Welt. Ein von der Welt verschiedener Gott, der außer ihr, oder auch nur außerhalb der Menschenseele ein Bewußtsein seiner hätte, ist hier so wenig vorhanden, wie in irgend einem andern Systeme des Pantheismus.

§. 27.

Prüfung des Pantheismus.

Die pantheistische Ansicht gilt dafür, daß sie ein unausweichbares Resultat des fortgeschrittenen Denkens sei, so daß jede Philosophie bei einiger Ausbildung bei ihr ankommen müsse. Gebe man der freien Begriffsbildung Raum, so werde man Gott nie anders als in der Welt suchen. Prüft man diese Behauptung, wornach nur der Pantheismus ein philosophisches Recht haben würde, näher, so ergiebt sich zunächst, daß es lediglich das logisch-dialektische Denken war, das uns zu dieser Stufe fortführte, lediglich die Begriffsverbindung von endlich und unendlich, die als starre Gegensätze nicht neben einander geduldet werden konnten, ohne sich gegenseitig zu negiren. Gewiß soll eben dieser Begriffsentwicklung ihr volles Recht in der Philosophie bleiben; allein weil jene Ansicht sonst nichts für sich zur Stütze hat, so wird eben diese auch nach allen Seiten hin feststehen müssen, und sich jeder Prüfung unterziehen. Allein

1) ist es denn wohl wahr, daß jene pantheistischen Systeme ohne alle Seitenblicke und Nebenrücksichten lediglich auf der zwingenden Gewalt des logischen Denkens fußen? Haben sie nicht auch anderswoher, namentlich aus der Empirie, beträchtliche Partien entlehnt, und in ihren Bau eingefügt, ohne sie ganz allein aus dem Fortschritt des Begriffs gefunden zu haben? Es wäre dieß sehr viel für ein System, das mit dem Nichts anfängt, und dieß, wie Hegel will, dem reinen Sein gleichstellt. Man darf unbedenklich behaupten, daß er von diesem Nichts nicht einmal zu dem Begriff des Werdens, seiner

nächsten Stufe gekommen sein würde, wenn er letztere nicht aus der Erfahrung hätte; und noch weniger würde jener Proceß in der Selbstentwicklung des Absoluten durch die verschiedenen Stationen des Unorganischen und Organischen, des Lebens und des Geistes, jemals gerade auf diese Weise gelungen sein, wenn nicht diese Stufen selbst schon vorher in der Empirie vorgelegen hätten. Hat den Schelling die Kunde von dem chemischen Processe oder von dem Pflanzen- und Thierleben wirklich aus bloßen Begriffen gefunden, und nicht vielmehr aus der Naturkunde aufgenommen, um sie in seine Kategorien einzufügen? Oder hat Hegel die Stufe des Geistes nach der Natur wirklich begrifflich bewiesen; hat er sie wie aus heiler Haut gefunden, und nicht doch vielmehr von dem Vorhandenen entlehnt? An vielen andern Puncten seines Systems ist dieser Beweis noch viel leichter zu führen. Er construirt z. B. im weitern Eingehen auf die Beschaffenheit der Erde auch die Eigenthümlichkeit der Welttheile; allein die Natur Afrikas bringt er gerade so heraus, wie sie die Geographie seiner Zeit lehrte, aber wie sie leider durch spätere Entdeckungen nicht bestätigt, sondern widerlegt ist, ein Unglück für die absolute Philosophie. Ist es hiernach erwiesen, daß das einzige Werkzeug, das sie zu handhaben vorgiebt, die logisch-dialektische Begriffsentwicklung, doch nicht das einzige ist, dessen sie sich bedient, so wird dadurch ein Bedenken gegen die Richtigkeit des ganzen Verfahrens erweckt, es wird sehr in Zweifel gestellt, ob das religiöse Bewußtsein sich jenen Schlüssen so unbedingt fügen müsse.

2) Dieß Bedenken wächst durch die einfache Bemerkung, wie nun mit jenem Resultate des bloß logisch-dialektischen Verfahrens andere Thatsachen des menschlichen Geistes im schneidendsten Widerspruche stehn, so daß nur die Frage übrigbliebe, welcher Seite unserer geistigen Natur wir größeres Vertrauen schenken sollen. Es ist vor allem die *sittliche Seite*, unsere *ethische Natur*, die mit jenem Aufgehen des Endlichen ins Unendliche nie einverstanden sein kann, woran sich dann die lauten Forderungen des religiösen Bedürfnisses knüpfen, die

durch jenen All=Einsgott in tiefster Wurzel vernichtet und verhöhnt werden. Prüfen wir die hauptsächlichsten Bedenken:

a) Unerheblich scheint der Einwurf, daß es mit der Würde Gottes unvereinbar sei, wenn er auf jene Weise sich in die geringsten und unwürdigsten Dinge ausgeprägt haben soll, in diesen Stein, Klotz, Koth. Zunächst muß die stete Einrede der Pantheisten hier anerkannt werden, es sei noch Niemanden eingefallen, in den einzelnen Dingen, in der crassen Materie selbst Gott zu setzen, oder auch nur einen Theil von ihm; sie wiederholen ja stets, Gott sei nur das Wesentliche an den Dingen, also die Potenz, aus der die Dinge wurden, das ihnen zu Grunde liegende Dynamische; wie geflissentlich suchten Schelling und Hegel sich von der bleiernen Substanz Spinozas zu entfernen, und wo möglich den ganzen Begriff Gottes auf etwas Dynamisches, auf den Proceß des Lebens, oder gar des Denkens hinauszubringen. Sodann ist auch der ganze Begriff des Geringfügigen, Kleinsten ein unbefugter; als solches erscheint es nur in der Vereinzelung, nicht aber im Zusammenhange mit dem Ganzen, worin es als dessen Moment seine bestimmte Stelle einnimmt; auch in dem Kleinsten scheint also die Bedeutung und Würde des Ganzen durch; es wäre im Gegentheil der höchste Triumph des Absoluten, daß es sich auf diese Art in die zartesten und feinsten Formen des concreten Lebens individualisirt. Endlich derselbe Einwurf von der Geringfügigkeit des Kleinsten wiederholt sich auf gleiche Art auch auf dem theistischen Gebiete unter der Voraussetzung des göttlichen Schaffens und Regierens. Die Dogmengeschichte weiset die Bedenken nach, die man sich gemacht hat, ob Gott auch sich um das Kleinste kümmere. Das gemeine Bewußtsein stößt sich in der That weit eher daran, das Kleinste als ein Werk Gottes zu betrachten, als wenn es darin eine Ausprägung des zu individuellem Sein sich auswirkenden Absoluten erblicken soll. Dieser Angriff auf den Pantheismus ist nichtig, weil er nicht ausgeht von Thatsachen des menschlichen Bewußtseins, nicht von dem ethisch=religiösen Interesse. Anders aber ist es, wenn wir

b) auf dem ſittlichen Gebiete den Begriff der Freiheit damit zuſammenhalten. Faßt man dieſe als die Selbſtbeſtimmung, alſo als Verfügung über die eigenen Kräfte, als die Möglichkeit eine ſittliche Reihe rein von vorn zu beginnen, ſo iſt dieß unvereinbar mit einer Weltanſicht, die überall nur einen Proceß, eine Entwicklung gemäß der einmal vorhandenen Natur, kurz einen feſten Naturverlauf vorausſetzt. Der Menſch als freie Perſönlichkeit iſt unvereinbar mit jenem Naturzuſammenhang, worin auch er nur ein geſetztes Product iſt, wie Stein und Pflanze. Iſt ſein Geiſt nur eine beſtimmte Modification des abſoluten Geiſtes, ſo iſt es dieſer, der in ihm denkt, wählt, beſchließt. Die That, die uns als eine freie vorkommt, iſt doch nur ein Product eines phyſiſchen nicht ethiſchen Proceſſes, ſie tritt in die Wirklichkeit hervor, wie jedes andere Naturproduct, die Begriffe ſittlicher Schuld, Verdienſt, Zurechnung hören damit auf; denn ich kann unmöglich für etwas verantwortlich ſein, deſſen Cauſalität in letzter Inſtanz nicht auf mich zurückweiſet, ſondern das nur aus der Verknüpfung eines Proceſſes hervorgeht, der unabhängig von mir iſt, ja in welchem ich ſelbſt auch nur ein vorübergehender Moment bin. Die Argumentation erſcheint ſchlagend; dennoch iſt ſie es nicht ganz, wenn nämlich der Begriff der Freiheit anders gefaßt wird. Jene Anſicht von Freiheit läßt ſich ablehnen unter dem Vorwande, ſie ſei bloß äquilibriſtiſche Freiheit, bloße Willkühr, und eben ſo wenig mit der Natur auch eines theiſtiſchen Gottes, wie eines geordneten Naturzuſammenhangs vereinbar. Eine Freiheit, aus der jeden Augenblick das Entgegengeſetzteſte hervorgehen könne, ſei auf keine Weiſe haltbar, ſondern müſſe den Einreden des Determinismus dennoch erliegen. Die Prüfung hievon bleibe dem zweiten Abſchnitt vom Menſchen vorbehalten; nur erhellet hier ſo viel, daß auf dieſe Art dem Pantheismus noch nicht ſchlagend entgegengetreten ſei. Der Grund liegt darin, weil die Sache zu ſehr von der ſubjectiven Seite gefaßt iſt, zu ſehr von Seiten des Menſchen, ob er

im Stande ſei, das Sittliche zu produciren. Ganz anders iſt das Ergebniß, wenn objectiv die Sache aufgefaßt wird

c) durch die Frage, wie ſich jenes Syſtem zu den Begriffen *Gut* und *Bös* verhalte; es wird ſich zeigen, daß dieſe mit dem Pantheismus durchaus *unverträglich* ſind.

α) Vereinbar mit demſelben bleibt allerdings eine gewiſſe Werthſchätzung der Dinge und ein Werthunterſchied unter ihnen. Freilich iſt in letzter Inſtanz hier Alles gleich, auch das Kleinſte und Geringfügigſte ergab ſich ja als im Ganzen beruhend, nur als bloßes Moment, ſo daß es gleichen Werth wie jedes Andere haben wird; dennoch wird man nicht unterlaſſen, auf dem Naturgebiete Edles und Gemeines zu unterſcheiden, und eben ſo auf dem geiſtigen Gebiete einigen Functionen höhern Werth beizulegen als andern; die Heldenthat, die das Vaterland rettet, ein Menſchenleben rettet, der Sinnesart des Volks einen edlen Impuls giebt, wird höher ſtehen als eine geringfügige Handlung. Als Kriterium des Werthes läßt ſich auch aufſtellen der Grundſatz des Bleibenden im Gegenſatz gegen das Vergängliche; das Beharrliche, das für längere Zeit einen ausdauernden Werth hat, ſteht über dem Momentanen und deßhalb Nichtigen. Dasjenige, was in die allgemeine Function des Abſoluten tiefer eingreift, ſteht über demjenigen, was nur als eine particulare Thätigkeit erſcheint; einen Werthunterſchied giebt es alſo auf dieſe Weiſe auch bei der Annahme eines All-Eins nach dem Syſteme des Pantheismus.

β) Allein dieß kann doch nie den Begriff erledigen von Gut und Bös; denn nächſte Folgerung davon würde ſein, daß gut und bös auch nur als ein Unterſchied des Werthes, alſo als *relativ entgegengeſetzte Begriffe*, nicht aber als abſolute Gegenſätze erſchienen, und eben dadurch iſt der Nerv an dem Begriffe gut und bös durchſchnitten. Soll das Gute einerlei Art mit dem Böſen ſein, und ſich von ihm nur durch relativ höhern Werth unterſcheiden, ſoll das ſittliche nur eine Scala ſein, die auf ihren höhern Stufen das Gute, auf ihren niedern das Böſe hieße, ſo iſt damit alle objective

Geltung deſſelben aufgehoben. Gut und Bös ſind contradictoriſche Gegenſätze, zwiſchen ihnen iſt kein Vertrag, kein Frieden, und gerade hierin liegt ihre Unverträglichkeit mit jedem Syſteme des Pantheismus. Es iſt ſchon unmöglich, daß die Entwicklung des Abſoluten, die doch in ſich einig iſt und gleichartig, zu zwei ſo entgegengeſetzten Producten führte. Gewiß muß doch der ganze Proceß jener Entwicklung, weil er ein geſunder iſt, gut heißen auch in ſeinen einzelſten Erſcheinungen; allein woher kommt nun das Böſe? Darf das Abſolute auch etwa krank heißen, um mißlungene Formen hervorzubringen; oder ſoll man mit Schelling darin einen dunkelen Grund, etwa einen ſchwarzen Fleck in dem Samenkorne ſtatuiren, einen Wurm an der Blüthe? Würde nicht dadurch die erſte Bedeutung des Abſoluten ceſſiren, daß es in ſich vollkommen ſei? Der Begriff von Gut und Bös als ein contradictoriſcher hört alſo hier auf, und es bleibt nur ein einartiger Verlauf zurück; der Begriff des Böſen wird dadurch unmöglich gemacht, Sünde und Uebel verſchwindet; eine begründete Ethik iſt auf dieſem Gebiete unausführbar.

γ) Zu demſelben Reſultate führt aber auch eine Betrachtung, die das Sittliche noch nicht gerade unter den Gegenſatz von Gut und Bös, ſondern nur als ethiſche That, als geiſtigen Act überhaupt betrachtet, wodurch geiſtige Producte, wie Verdienſt und Schuld contrahirt werden. Denn auf dem pantheiſtiſchen Gebiete giebt es gar keinen Geiſt, in dem Sinne wie er für ſittliche Zwecke nöthig iſt. Die pantheiſtiſchen Syſteme reden allerdings viel von Geiſt; bei Spinoza iſt ja Gott zugleich res cogitans; bei Schelling und Hegel heißen die höchſten Stufen, zu denen das Abſolute ſich entfaltet, ebenfalls Geiſt; aber der Begriff iſt ein ganz anderer, Geiſt iſt doch nur die höhere Stufe zu dem Materiellen, alſo mit dieſem ejusdem generis. Der Geiſt des Menſchen wird doch hier nie etwas anderes ſein, als die höchſte Blüthe des phyſiſchen Organismus, die Efflorescenz auf dem Naturgebiete, ein Sublimat aus den natürlichen Dingen. Und gegen dieſe Auffaſſung ſpricht völlig

entſcheidend der Begriff der ſittlichen Verantwortlichkeit, von Verdienſt und Schuld. Zu jener Annahme, die den Geiſt nur als die höhere Stufe für die Natur auffaßt, müßte vor Allem das Geſtändniß hinzugenommen werden, daß auf jenen niederen Stufen Verdienſt und Schuld wenigſtens dem Analogon nach vorhanden wäre. Davon aber findet ſich nicht die geringſte Spur vor. Das Thier auf ſeiner höchſten Stufe, das mit dem Verſtande des Menſchen allerdings ein Analogon hat, iſt in ſittlicher Beziehung völlig gleich Null, ſein Morden, ſeine Blutgier involvirt auch nicht ein minimum von Schuld, ſondern iſt nur Aeußerung des Naturtriebs. Iſt hierdurch bewieſen, daß die ſittliche Leiſtung völlig nur auf der Stufe des Menſchen beginnt, ſo erhellet auch, daß ſein Geiſt nicht ein Product des Naturproceſſes ſein kann, ſondern anderswoher, aus einer neuen ſittlichen Begabung erklärt werden muß, und damit hört jede Möglichkeit auf, ihn aus einem bloßen Naturproceſſe zu erklären. Jeder Pantheismus entbehrt deßhalb des eigentlichen Begriffes Geiſt, und kommt ſo über einen gewiſſen Materialismus nicht hinaus. Mag das Abſolute als eine gewiſſe Lebendigkeit gefaßt werden, mag es bei Schelling und Hegel zu möglichſt ſubtilem, dynamiſchem Leben erhöhet ſein, das Materielle, Bewußtloſe iſt doch immer das prius dazu, woraus es ſich erſt entwickelt, und wozu es doch nur das Secundäre, Untergeordnete bleibt, mit ihm weſentlich derſelben Art iſt. Ein Begriff Geiſt, der zur Löſung der ſittlichen Aufgabe befähigt wäre, kommt auf jenem Gebiete nie zu Stande, der abſolute Geiſt Hegels iſt nie ein ſolcher, der zu ethiſchen Functionen im Stande wäre, er iſt und bleibt ein Naturproduct.

d) An dieſe Negation des Sittlichen ſchließt ſich auf jenem Gebiete eben deßhalb die Negation des Religiöſen; denn was als das Weſen der Religion oben anerkannt iſt, wird ſich nie hier nachweiſen laſſen. Es kann allerdings auf pantheiſtiſchem Boden in gewiſſem Sinne von einem Abhängigkeitsgefühl die Rede ſein, wie ja denn der Begründer dieſer

Anſchauungsweiſe, Schleiermacher, jenen Ausdruck urſprünglich wohl ziemlich nach dieſer Seite hin verſtanden hat. Es ergab ſich oben ſogar der Begriff der abſoluten oder ſchlechthinnigen Abhängigkeit recht eigentlich erſt auf dieſem Gebiete, während früher ſtets noch eine theilweiſe Reaction auf das Göttliche nicht ausgeſchloſſen war. Der Menſch kann ſich zu dem All-Eins, von welchem er ſelbſt ein Moment iſt, in ein gewiſſes Pietätsverhältniß ſetzen, wie er z. B. ein ſolches gegen das Vaterland, gegen den Staat u. dgl. beſitzen kann; ja dieſe Abhängigkeit würde ſich vielleicht ſogar als eine abſolute, ſchlechthinnige erhärten laſſen, da Alles was der Menſch iſt, ja erſt durch den Proceß des Abſoluten wird. Allein, nnd das iſt hier entſcheidend, jenes Verhältniß wird doch nie ein eigentlich ſittliches ſein, ſondern immer ein lediglich *phyſiſches*. Es fehlt einem ſolchen Abſoluten gegenüber jene unerläßliche Bedingung des Begriffs Religion, der geiſtige Rapport, oder die liebevolle Hingabe, denn dieſe iſt nur möglich einer andern Perſönlichkeit gegenüber. Es wiederholt ſich hier alſo dieſelbe Argumentation, wie auf der früheren Stufe des Gottesbewußtſeins, wo die Forderung des perſönlichen Gottes hervortrat. Der Gott, dem ich mich ergeben ſoll in religiöſer Anſchließung, dem ich vertrauen, zu dem ich beten ſoll, muß mehr ſein als bloße Naturkraft, und bloßer Proceß der Entwicklung, muß das *Du* ſein zu meinem *Ich*, oder vielmehr ein *Ich wie ich ſelbſt*. Schelling und Hegel haben alles aufgeboten, um ihren Gott dem chriſtlichen einigermaßen zu nähern; ſie haben ihn als Leben bezeichnet, ſogar als Denken, als Wollen; aber er bleibt für dieß entſcheidende Bedürfniß dennoch todt; ihm fehlt die Hauptbedingung dazu, das Wiſſen von ſich ſelbſt, das Selbſtbewußtſein; denn daß er dieſes innerhalb der Menſchenſeele erlangt, damit iſt gar nichts geſagt, ſondern vermehrt nur die Troſtloſigkeit; ich bin mit meiner Hingabe ja dann doch immer an mich ſelbſt gewieſen, oder höchſtens an eine Mehrheit von Ichen gleich mir, an eine Gemeine von ſich ſelbſt bewußten Weſen, wo nun aber die Forderung der Abhängigkeit wieder

fehlen würde. Es fehlt auf jene Art die Selbstconcentration Gottes, das Zusammenfassen seiner in der Einheit des Bewußtseins. Hiernach entscheidet sich auch die Frage, ob der Pantheismus den Namen des Atheismus verdient. Sie ist vom Standpunkt des Theismus jedenfalls zu bejahen, wenn jene Systeme selbst auch mancherlei Einreden dagegen erheben. Das Bewußtsein der Abhängigkeit im religiös-sittlichen Sinne vermag den Namen Gott gar nicht da zu gebrauchen und zu gestatten, wo nicht die Idee der Persönlichkeit eingeschlossen ist. Nehmen jene Systeme denselben für ihr Absolutes in Anspruch, so ist dieß eine Usurpation, gegen die der Sprachgebrauch sich erklären muß; denn von Anfang an ist mit dem Namen Gott nur die theistische Ansicht verbunden gewesen. Haben wir demnach mit Recht das besonnene Bewußtsein des Menschen als Quelle religiöser und speculativer Erkenntniß festgesetzt, so ist die Sache entschieden, da das Bedürfniß des persönlichen Gottes jetzt feststeht.

e) Ein letzter Punct, zwar von nicht entscheidender, aber doch immer von einiger Kraft ist endlich die persönliche Fortdauer der Seele, die gleichfalls auf pantheistischem Gebiete eine Unmöglichkeit ist. Ist der Mensch und der menschliche Geist nur ein Ort, auf welchem das Absolute zu seiner Explication gelangt, so wäre es thöricht, dafür eine mehr bleibende Dauer in Anspruch zu nehmen, als für die übrigen Producte des Naturverlaufs. Darüber sind alle Systeme des Pantheismus einig, daß, wie Leib und Geist wesentlich ejusdem generis sind, nur ein Gebilde der allgemeinen Substanz, so auch eins mit dem andern vergeht; der menschliche Geist ist zwar der Hochpunct des Naturverlaufs, auf welchem der Proceß der Entwicklung sich vollendet, und dann in sich zurückbiegt; aber er ist und bleibt Naturverlauf, bleibt das Endliche, und wird als solches in das Unendliche aufgehoben. Nach Hegel läßt sich nur noch denken, daß die Idee Mensch unverwüstlich ist, daß es also stets Menschen geben wird; dagegen die Forderung, auf die es hier ankommt, persönliche Fortdauer

mit Continuität des Selbstbewußtseins, gilt als eine Arroganz des Einzelwesens, das eigensinnig auf seiner Selbstständigkeit beharren wolle. Dieß ist ja der Punct, auf welchem zu Anfang der dreißiger Jahre im Hegelschen Lager selbst nach dem Tode des Meisters die Spaltung ausbrach, indem eine rechte Seite meinte, auf jener Basis noch die persönliche Unsterblichkeit halten zu können, während die jugendliche Linke keck in jene trostlosen Consequenzen einging. Auch Schleiermacher hat in der ersten Auflage seiner Reden über Religion es gar kein Hehl, daß ein Zurücksinken der einzelnen Seelen in das All ihm ein viel großartigerer Gedanke sei, als das Beharren auf der individuellen Unsterblichkeit. Freilich ist, wie schon bemerkt, dieß Argument kein schlagendes gegen den Pantheismus, sondern nur ein Blick in seine trostlosen Consequenzen. Dr. Strauß kann hier erwiedern, es bleiben manche Wünsche unerfüllt, warum soll gerade dieser einen Vorzug haben? Darauf ist nur zu antworten, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist gleichfalls eine Thatsache unserer geistigen Natur, worin wir nicht gerade eine Lüge zu entdecken berechtigt sind. Die volle Zuversicht dafür ergiebt sich freilich hier noch nicht, sondern erst aus dem weiteren Zusammenhange der theistischen Weltansicht, sobald namentlich deren ethische Seite hinzugenommen wird. Erst wenn die Weltordnung unter die Idee des Reiches Gottes gebracht sein wird, ergiebt sich daraus auch für die individuelle Fortdauer der Seele ein zwingendes Argument.

3) Uebersehen wir jetzt das bisher Ausgemachte, so ergiebt sich eine Widerlegung des Pantheismus nicht lediglich aus theoretischer Einsicht, wiewohl auch darin sich erhebliche Zweifel gegen seine Geltung herausstellten; das logisch-dialektische Verfahren, das er einschlug, war nicht überall ein streng berechtigtes; seine Niederlage erlitt er auf dem praktischen Gebiete, er war mit den sittlichen Thatsachen unserer Natur unvereinbar. Unsere Stellung gegen ihn ist also schon eine recht günstige; auf letzterem Gebiete ist er ganz geschlagen, und nur die Aufgabe bleibt uns übrig, nun auch näher auf sein

Beweisverfahren mittelſt der logiſchen Begriffsentwicklung einzugehen, was uns eigentlich zu dem Anfang der Unterſuchungen über den Pantheismus zurückverſetzt. Wir ſtehen wieder bei der Forderuug des perſönlichen Gottes, von der die pantheiſtiſchen Einwürfe uns vertrieben hatten durch Geltendmachen jenes Verhältniſſes von endlich und unendlich, wovon der Begriff der Immanenz die Folge war. Es lag allerdings dieſer Forderung eine Bedeutung unter, die ſich nicht geradezu wegläugnen läßt. Die Aufgabe wird ſein, den Begriff der Immanenz ſelbſt in ſeinem Rechte anzuerkennen, und mit dem der Tranſcendenz zu vermitteln. Gelingt dieß, ſo ſind wir doch nicht lediglich auf den Standpunct des ordinären Deismus zurückgedrängt, haben nicht umſonſt die Steppen des Pantheismus durchwandert, haben für den Gottesbegriff ſelbſt eine erhebliche nähere Beſtimmung genommen, die als bleibendes Reſultat in Anſchlag gebracht werden darf. Aber wie wird es gelingen, Tranſcendenz und Immanenz Gottes mit einander auszugleichen?

Viertes Capitel.

Der reine Monotheismus, oder Theismus.

§. 28.

Immanenz und Tranſcendenz.

Was bis jetzt ausgemacht iſt, beſteht im allgemeinen in den Sätzen, das Göttliche iſt die Cauſalität des Endlichen, und dieſes deßhalb von ihm abhängig; ferner, beide müſſen in einem Verhältniß zu einander ſtehen, wo das Endliche nicht als eine Grenze des Unendlichen erſcheint, oder es muß ihm immanent ſein; und endlich das Göttliche muß dennoch ſo verſchieden von der Welt gedacht werden, daß es als Subject, als Perſönlichkeit gedacht wird, ein Selbſtbewußtſein habe, verſchieden von dem Bewußtſein der Menſchenſeelen, Tranſcendenz.

1) Letzterer Punct war der Standpunct des ordinären Deismus, und gerade deßhalb bei den Männern der Specu-

mit Continuität des Selbstbewußtseins, gilt als eine Arroganz des Einzelwesens, das eigensinnig auf seiner Selbstständigkeit beharren wolle. Dieß ist ja der Punct, auf welchem zu Anfang der dreißiger Jahre im Hegelschen Lager selbst nach dem Tode des Meisters die Spaltung ausbrach, indem eine rechte Seite meinte, auf jener Basis noch die persönliche Unsterblichkeit halten zu können, während die jugendliche Linke keck in jene trostlosen Consequenzen einging. Auch Schleiermacher hat in der ersten Auflage seiner Reden über Religion es gar kein Hehl, daß ein Zurücksinken der einzelnen Seelen in das All ihm ein viel großartigerer Gedanke sei, als das Beharren auf der individuellen Unsterblichkeit. Freilich ist, wie schon bemerkt, dieß Argument kein schlagendes gegen den Pantheismus, sondern nur ein Blick in seine trostlosen Consequenzen. Dr. Strauß kann hier erwiedern, es bleiben manche Wünsche unerfüllt, warum soll gerade dieser einen Vorzug haben? Darauf ist nur zu antworten, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist gleichfalls eine Thatsache unserer geistigen Natur, worin wir nicht gerade eine Lüge zu entdecken berechtigt sind. Die volle Zuversicht dafür ergiebt sich freilich hier noch nicht, sondern erst aus dem weiteren Zusammenhange der theistischen Weltansicht, sobald namentlich deren ethische Seite hinzugenommen wird. Erst wenn die Weltordnung unter die Idee des Reiches Gottes gebracht sein wird, ergiebt sich daraus auch für die individuelle Fortdauer der Seele ein zwingendes Argument.

3) Uebersehen wir jetzt das bisher Ausgemachte, so ergiebt sich eine Widerlegung des Pantheismus nicht lediglich aus theoretischer Einsicht, wiewohl auch darin sich erhebliche Zweifel gegen seine Geltung herausstellten; das logisch-dialektische Verfahren, das er einschlug, war nicht überall ein streng berechtigtes; seine Niederlage erlitt er auf dem praktischen Gebiete, er war mit den sittlichen Thatsachen unserer Natur unvereinbar. Unsere Stellung gegen ihn ist also schon eine recht günstige; auf letzterem Gebiete ist er ganz geschlagen, und nur die Aufgabe bleibt uns übrig, nun auch näher auf sein

Beweisverfahren mittelst der logischen Begriffsentwicklung einzugehen, was uns eigentlich zu dem Anfang der Untersuchungen über den Pantheismus zurückversetzt. Wir stehen wieder bei der Forderuug des persönlichen Gottes, von der die pantheistischen Einwürfe uns vertrieben hatten durch Geltendmachen jenes Verhältnisses von endlich und unendlich, wovon der Begriff der Immanenz die Folge war. Es lag allerdings dieser Forderung eine Bedeutung unter, die sich nicht geradezu wegläugnen läßt. Die Aufgabe wird sein, den Begriff der Immanenz selbst in seinem Rechte anzuerkennen, und mit dem der Transcendenz zu vermitteln. Gelingt dieß, so sind wir doch nicht lediglich auf den Standpunct des ordinären Deismus zurückgedrängt, haben nicht umsonst die Steppen des Pantheismus durchwandert, haben für den Gottesbegriff selbst eine erhebliche nähere Bestimmung genommen, die als bleibendes Resultat in Anschlag gebracht werden darf. Aber wie wird es gelingen, Transcendenz und Immanenz Gottes mit einander auszugleichen?

Viertes Capitel.

Der reine Monotheismus, oder Theismus.

§. 28.

Immanenz und Transcendenz.

Was bis jetzt ausgemacht ist, besteht im allgemeinen in den Sätzen, das Göttliche ist die Causalität des Endlichen, und dieses deßhalb von ihm abhängig; ferner, beide müssen in einem Verhältniß zu einander stehen, wo das Endliche nicht als eine Grenze des Unendlichen erscheint, oder es muß ihm immanent sein; und endlich das Göttliche muß dennoch so verschieden von der Welt gedacht werden, daß es als Subject, als Persönlichkeit gedacht wird, ein Selbstbewußtsein habe, verschieden von dem Bewußtsein der Menschenseelen, Transcendenz.

1) Letzterer Punct war der Standpunct des ordinären Deismus, und gerade deßhalb bei den Männern der Specu-

mit Continuität des Selbstbewußtseins, gilt als eine Arroganz des Einzelwesens, das eigensinnig auf seiner Selbstständigkeit beharren wolle. Dieß ist ja der Punct, auf welchem zu Anfang der dreißiger Jahre im Hegelschen Lager selbst nach dem Tode des Meisters die Spaltung ausbrach, indem eine rechte Seite meinte, auf jener Basis noch die persönliche Unsterblichkeit halten zu können, während die jugendliche Linke keck in jene trostlosen Consequenzen einging. Auch Schleiermacher hat in der ersten Auflage seiner Reden über Religion es gar kein Hehl, daß ein Zurücksinken der einzelnen Seelen in das All ihm ein viel großartigerer Gedanke sei, als das Beharren auf der individuellen Unsterblichkeit. Freilich ist, wie schon bemerkt, dieß Argument kein schlagendes gegen den Pantheismus, sondern nur ein Blick in seine trostlosen Consequenzen. Dr. Strauß kann hier erwiedern, es bleiben manche Wünsche unerfüllt, warum soll gerade dieser einen Vorzug haben? Darauf ist nur zu antworten, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist gleichfalls eine Thatsache unserer geistigen Natur, worin wir nicht gerade eine Lüge zu entdecken berechtigt sind. Die volle Zuversicht dafür ergiebt sich freilich hier noch nicht, sondern erst aus dem weiteren Zusammenhange der theistischen Weltansicht, sobald namentlich deren ethische Seite hinzugenommen wird. Erst wenn die Weltordnung unter die Idee des Reiches Gottes gebracht sein wird, ergiebt sich daraus auch für die individuelle Fortdauer der Seele ein zwingendes Argument.

3) Uebersehen wir jetzt das bisher Ausgemachte, so ergiebt sich eine Widerlegung des Pantheismus nicht lediglich aus theoretischer Einsicht, wiewohl auch darin sich erhebliche Zweifel gegen seine Geltung herausstellten; das logisch-dialektische Verfahren, das er einschlug, war nicht überall ein streng berechtigtes; seine Niederlage erlitt er auf dem praktischen Gebiete, er war mit den sittlichen Thatsachen unserer Natur unvereinbar. Unsere Stellung gegen ihn ist also schon eine recht günstige; auf letzterem Gebiete ist er ganz geschlagen, und nur die Aufgabe bleibt uns übrig, nun auch näher auf sein

Beweisverfahren mittelſt der logiſchen Begriffsentwicklung einzugehen, was uns eigentlich zu dem Anfang der Unterſuchungen über den Pantheismus zurückverſetzt. Wir ſtehen wieder bei der Forderuug des perſönlichen Gottes, von der die pantheiſtiſchen Einwürfe uns vertrieben hatten durch Geltendmachen jenes Verhältniſſes von endlich und unendlich, wovon der Begriff der Immanenz die Folge war. Es lag allerdings dieſer Forderung eine Bedeutung unter, die ſich nicht geradezu wegläugnen läßt. Die Aufgabe wird ſein, den Begriff der Immanenz ſelbſt in ſeinem Rechte anzuerkennen, und mit dem der Tranſcendenz zu vermitteln. Gelingt dieß, ſo ſind wir doch nicht lediglich auf den Standpunct des ordinären Deismus zurückgedrängt, haben nicht umſonſt die Steppen des Pantheismus durchwandert, haben für den Gottesbegriff ſelbſt eine erhebliche nähere Beſtimmung genommen, die als bleibendes Reſultat in Anſchlag gebracht werden darf. Aber wie wird es gelingen, Tranſcendenz und Immanenz Gottes mit einander auszugleichen?

Viertes Capitel.

Der reine Monotheismus, oder Theismus.

§. 28.

Immanenz und Tranſcendenz.

Was bis jetzt ausgemacht iſt, beſteht im allgemeinen in den Sätzen, das Göttliche iſt die Cauſalität des Endlichen, und dieſes deßhalb von ihm abhängig; ferner, beide müſſen in einem Verhältniß zu einander ſtehen, wo das Endliche nicht als eine Grenze des Unendlichen erſcheint, oder es muß ihm immanent ſein; und endlich das Göttliche muß dennoch ſo verſchieden von der Welt gedacht werden, daß es als Subject, als Perſönlichkeit gedacht wird, ein Selbſtbewußtſein habe, verſchieden von dem Bewußtſein der Menſchenſeelen, Tranſcendenz.

1) Letzterer Punct war der Standpunct des ordinären Deismus, und gerade deßhalb bei den Männern der Specu-

lation in so üblen Ruf gekommen. Sobald von Transcendenz die Rede ist, denken sie an die Vorstellung des gemeinen Mannes von Gott, wie ihn die Bilderbibeln geben. An dieser Vorstellung ist Alles unhaltbar, namentlich auch die Ansicht von einer sogenannten höhern, etwa unsichtbaren Welt, wo Gott seinen eigentlichen Wohnsitz habe, und von wo er die sichtbare Welt gleichsam durch eine operatio in distans regiere. Auf jenen unsichtbaren Ort, wo der Thron Gottes steht, paßt wiederum Alles, was oben über die Begriffe endlich und unendlich gesagt ist; jene unsichtbare Welt stieße doch an die sichtbare, wäre durch diese begrenzt, oder wäre mit ihr durch einen andern beide umfassenden Ort umschlungen, und käme so doch wieder in die Grenzen des Räumlichen herab, wäre doch wieder mitten innerhalb der Welt, und der Thron Gottes zugleich mit. Aus diesem Grunde hat sich die Speculation auch so sehr an dem Ausdruck extramundan gestoßen; Schleiermacher erklärt ihn für grob gezeichnet; Hegel macht sich mehrfach darüber lustig: Gott werde dadurch doch wieder aus dem endlichen Raume, den die Welt einnimmt, ausgeschlossen, und so der Grenze des Raums unterworfen. Es wird hiernach zu bestimmen sein, was mit diesem Ausdruck, und was mit der Transcendenz Gottes überhaupt gemeint sei. Nach dem Bisherigen ist die Hauptsache daran, daß das Selbstbewußtsein Gottes feststehe als nicht mit der Substanz der Welt zusammenfallend, und namentlich als eine Selbstconcentration, als eine Punctualität des Wissens von sich, ohne daß es mit dem Selbstbewußtsein der Menschenseele zusammenfiele, in diesem Sinne also auch außerhalb der Welt oder als extramundan. Im Uebrigen steht es uns völlig frei, das Wesen Gottes so nahe wie irgend möglich mit dem Wesen der Welt in Verbindung zu bringen; nur jener eine Punct bleibt vorbehalten als Bedingung der göttlichen Persönlichkeit.

2) Zur Immanenz neigt sich dagegen die Entwicklung der Philosophie seit Kant unwiderstehlich, nur auf doppelte Weise, mehr sittlich in Fichte, mehr physisch in Schelling und Hegel,

während in Kant beides neben einander steht, und die Philosophie herausfordert, dieses beide zu vermitteln. Kant hatte in seinem Systeme ein doppeltes, um so zu sagen, Apriori: einmal das Apriori der Kategorien und aprioristischen Anschauungen in Bezug auf die Gesetze der Natur, und dann ein Apriori des autonomischen Freiheitsbegriffs in Bezug auf die freien Handlungen. Beide Arten erschienen ihm als Vernunftgesetze; im theoretischen Vernunftgebiete sieht die Vernunft das Gesetz objectiv durch unbekannte aber ihr eingeprägte Motive vollzogen, im praktischen Vernunftgebiete vollzieht sie ihr eigenes Gesetz selbst. Schelling und Hegel reducirten Beides auf die absolute Idee, die nun eben als der Weltverlauf selbst galt, also zur Immanenz führte; Fichte reducirte Alles auf die moralische Weltordnung, die aber auch mit dem Weltlauf als identisch galt, also ebenfalls eine Immanenz lieferte, und aus diesem Kreise ist die Speculation eigentlich nicht herausgekommen. Sie kann sich der Immanenz nicht entschlagen, wenn nicht die alte Schwierigkeit von dem Gegensatze und der Begrenzung des Endlichen und Unendlichen wiederkehren soll. Die Aufgabe bleibt, den Begriff der Immanenz zuzulassen, jedoch ohne daß dadurch die Forderung der Transcendenz alterirt würde.

a) Versuchen wir dieß unter der Vorstellung Gottes als der allgemeinen Weltseele oder nach dem Systeme des Hylozoismus. Die Auffassung davon ist alt; Platon kennt die Weltseele als von dem Göttlichen noch verschieden, die Stoiker als damit zusammenfallend. Es läßt sich dafür die Analogie des Menschen anführen; kann nicht Gott die Welt durchdringen, wie die menschliche Seele den Leib? er wäre damit das in der Welt vegetative Princip, es wäre auf diese Art namentlich das Problem von seiner Allgegenwart gelöset, da ja auch die Menschenseele ihrem Leibe überall präsent ist. Selbst der Begriff einer vernünftigen, sich selbst bewußten Persönlichkeit könnte dabei bestehen, denn auch diese ist ja in der Menschenseele vorhanden, ungeachtet sie zunächst als das vegetative Princip in uns erscheint. Allein an einem Puncte scheitert diese Analogie:

die Seele im Menschen ist, wenn auch das belebende, bewegende, dann doch nie das schaffende Princip in uns; der Leib ist doch unter keiner Bedingung das Product der Seele, oder zwischen beiden findet nie das Verhältniß der Causalität statt, wie unstreitig zwischen Gott und Welt. Mit jener Analogie ist demnach gar nichts geholfen, weil gerade das Wichtigste, die causale Abhängigkeit der Welt von Gott dadurch nicht erklärt wird. Und selbst für die Allgegenwart ist jene Erklärung trügerisch; die Seele ist dem Leibe präsent, so weit er sich ausdehnt, also nach den Gesetzen des Raumes; auch Gottes Sein würde der Welt präsent werden innerhalb des Raums, also nach den Schranken desselben, während die Aufgabe doch dahin lautet, Gott über dessen Gesetze zu erheben, und ihn vom Raum unabhängig zu machen. Auf keine Weise genügt also die Hypothese von der Weltseele, um dadurch die Immanenz Gottes zu erklären.

b) Allein eben hiemit ist der einzig mögliche Begriff von Gott und seinem Verhältniß zur Welt auch so nach allen Seiten hin umschrieben und festgestellt, daß es nur einer Zusammenfassung der Prädicate, und dann der Frage bedarf, ob damit ein klarer und in sich denkbarer Gedanke gewonnen sei.

α) Die Immanenz Gottes kann nicht darin bestehen, daß sein Wesen das Wesen des Endlichen selbst ausmache; dieß wäre nichts anders als der alte Pantheismus, der freilich am besten das Verhältniß von endlich und unendlich löset, aber von allen übrigen Seiten unsers Bewußtseins Protest erleidet; sie kann ferner nicht darin bestehen, daß das Endliche zum Göttlichen sich verhalte, wie Leib zur Seele, dieß also dazu nur das vegetative Princip bildete. Es bleibt demnach nur übrig, den Begriff der Causalität rein aufzufassen, denn er ist es, auf den die Abhängigkeit zunächst hinüber wies. Gott ist also dem Endlichen insofern immanent, als es seine Creatur ist, von seiner Macht geschaffen, und in der Existenz von ihm jeden Augenblick getragen.

β) Dieser Begriff ist zunächst von dem pantheistischen

Klange zu befreien, der ihm anzukleben ſcheinen könnte. Auch jene Syſteme verſtehen ſich wohl dazu, Gott als die Macht, die Potenz der endlichen Dinge zu faſſen; ſie ſtellen ja das Abſolute ſo ſubtil dar, ſo rein dynamiſch, daß ſie ſelbſt den Ausdruck Potenz, Macht, dafür wählen. Nur iſt der Unterſchied, daß ſie eine bewußtloſe Kraft meinen, aus der ſich, wie aus dem Keime, die Welt entwickele; hier dagegen iſt eine bewußte Perſönlichkeit gemeint, die vermöge ihrer Kraft alles wirke; alſo der Gegenſatz von Proceß und freier Handlung. Gegen Schelling iſt ja ſchon bemerkt, daß wenn er überall ein Denken, ein Gedachtes annimmt, damit auch ein Denkender nothwendig werde, von dem der Denkact vollzogen wird.

γ) Die Welt iſt alſo Creatur Gottes; dieß hat für den obigen ordinären Gottesbegriff keine Schwierigkeit, ſobald eingeräumt wird, daß ſie in ihrem Beſtehen ihm ſelbſtändig gegenüberſtehe. Gerade dieß aber ergab ſich ja als unhaltbar wegen der Begrenzung, die das Unendliche vom Endlichen dadurch leiden, und deßhalb ſelbſt in die Klaſſe des Endlichen herabſinken würde. Eben dieß war ja der Keil, den der Pantheismus in den ordinären Gottesbegriff hineintrieb, und ſo zu dem Begriff der Immanenz zwang. Es fragt ſich alſo lediglich, ob unter der Vorausſetzung der Creatürlichkeit die Welt in einem Verhältniß zu Gott gedacht werden könne, ohne ihn zu beſchränken. Mit dem Begriff der abſoluten Selbſtändigkeit der Welt geht es allerdings nicht, denn ſie gäbe ja eben jene Schranke, die vermieden werden ſoll, wohl aber geht es

δ) mit dem Begriffe der relativen Selbſtſtändigkeit, ſo daß alſo die Creatur auch in ihrem Beſtehen nie von Gott los iſt, nie auf eigenen Füßen ſteht, ſondern jeden Augenblick von der ihr präſenten Macht Gottes getragen und gehoben iſt. Gott iſt ihr präſent, als ſeinem Werke; das Weſen der Dinge iſt zwar nicht das Weſen Gottes, aber doch jeden Augenblick etwas durch ſeinen Willen Geſetztes, alſo eben deßhalb keine Grenze für ihn. Es muß bei dieſer Anſicht allerdings Manches von der ordinären Weltanſchauung aufgegeben werden; aber doch

bei Weitem nicht ſo viel, als im Pantheismus, ſo daß zwiſchen beide Theorien gleichſam ein mittlerer Standpunct eingenommen wird. Die ordinäre Anſicht nennt die Welt ein Werk Gottes, wie der Künſtler ſeine Maſchine verfertigt, ſo daß er gänzlich außerhalb ihrer ſteht; nachdem ihre Räder in Bewegung geſetzt ſind, feiert er gleichſam von ſeinem Werke; ein Eingreifen in dieſelbe wäre gleichſam nur ein Corrigiren des erſten Plans, und umfaßt die Schwierigkeit, die dem abſoluten Wunderbegriff entgegenſteht. Dagegen hier bei der lebendigen Weltanſicht zieht Gott nie ſeine präſente Macht von der Welt zurück, ſondern, wie ſeine Macht das belebende Princip war, als die Welt wurde, ſo iſt ſie es auch während ihrer Dauer. Man könnte dieſe Anſicht mit der Hypotheſe von der creatio continua zuſammenſtellen, und dagegen das Bedenken erheben, daß die Welt auf dieſe Art nie zu Stande käme, da ſie ja in jedem Augenblick gewiſſermaßen erſt neu entſtände. Der Einfluß Gottes auf ſie wäre ganz derſelbe, wie bei dem erſten Hervorbringen. Allerdings ſoll auch anerkannt werden, daß der Act des Handelns auf Seiten Gottes bei der Schöpfung kein anderer iſt, als bei der Erhaltung; der Unterſchied liegt nur darin, daß bei letzterer die Welt bereits als beſtehend gedacht wird, bei erſterer nicht, die Cauſalität Gottes aber nach allen Seiten hin gewahrt ſein ſoll.

ε) Das Bedenken, daß auf dieſe Art die Selbſtändigkeit der Welt aufgehoben würde, muß nach einer doppelten Seite hin behandelt werden, in Bezug auf die Natur und auf den Geiſt. Rückſichtlich der Natur wäre allerdings das Reſultat dieſes, daß wo wir in der Natur Thätigkeit beobachten, alſo Naturkräfte, Naturgeſetze, da dieſe nicht als etwas ſelbſtändiges angeſehen werden dürfen, ſondern als getragen durch den ſtets präſenten Willen Gottes. Schelling verſtand ſich dazu den Magnet, die Electricität als eine Erſcheinung des Weſens Gottes zu betrachten, das auf dieſer Stufe des Proceſſes auf ſolche Art ſich auswirke. Hier dagegen wird etwas viel Geringeres gefordert, nämlich, daß was uns wirkſam erſcheint,

nur nicht aus eigener Macht wirke, ſondern eine Aeußerung der einen Wirkſamkeit Gottes ſei. Es mag dem ordinären Verſtande ſchwer fallen, ſich namentlich von der alten Anſicht der Naturgeſetze loszumachen, vom Geſetze der Schwere, als einer den Körpern eingelegten Neigung zum Centro der Erde, von dem Geſetze des Magnets als der Neigung zum Pole. Allein hier wird ja auch nicht gefordert, daß dieſe Geſetze ſelbſt aufzugeben ſind, ſondern nur, daß ſie nicht als etwas ſo ſelbſtſtändiges gelten ſollen, um für Gott eine Grenze zu ſein, und ihn gleichſam in der Welt überflüſſig zu machen. Ihre abſolute Selbſtändigkeit verhindert den Begriff der Immanenz, dagegen ihre relative geſtattet ihn nicht nur, ſondern macht ihn allein möglich, ohne in Pantheismus zu führen. Daß alſo der Körper durch die Schwerkraft ſich dem Geſetze des Falles füge, geſchieht allein, weil Gott dieſe Ordnung der Dinge in jedem Augenblick will. Daß die Pflanze keime, geſchieht nicht durch eine ihr ſelbſtändig zuſtehende Kraft, ſondern vermöge des ſchöpferiſchen Willens Gottes, der ihr präſent iſt, aber ſtets als ſeiner Creatur. Alles, was Schelling Begeiſterndes von der Würde der Natur vermöge des ihr einwohnenden Lebens zu ſagen weiß, wird hier in noch höherem Grade behauptet werden können, da die Natur überall den friſchen Finger der Schöpferhand an ſich trägt, die Präſenz des Schöpfers nie von ihr weicht. Allerdings iſt das Leben der Natur kein ſelbſtändiges, aber auch kein mechaniſches, ſondern ſtets und überall von dem Hauche des lebendigen Gottes getragen.

ζ) Anders ſcheint es ſich nun allerdings in Bezug auf den Geiſt zu verhalten, wo eine creatio continua das Bedenken gegen ſich hat, daß dadurch leicht die Idee der Verantwortlichkeit gefährdet würde; bin ich in jedem Augenblick gleichſam erſt neu geſchaffen, ſo komme ich gar nicht zum Sein, bin in dem ſpäteren Moment nicht mehr derſelbe, wie im früheren, alſo dafür auch nicht reſponſabel. Oder nach einer andern Wendung des Gedankens, habe ich eine nur relative Selbſtſtändigkeit, ſo wird eben dieſe auch der vollen Verantwortlichkeit

überhoben, dieselbe ist nur möglich, wo ich absolut auf eigenen Füßen stehe. Die ganze Frage läßt sich gründlich erst bei der Untersuchung über die menschliche Freiheit lösen: hier reicht folgendes hin. Creatio continua ist nicht gefordert, sondern wirkliche Erhaltung, in dem Sinne, daß die Existenz der Einzelwesen völlig vorhanden sei, aber nur unter der sie stets tragenden und ihr präsenten Macht Gottes. Es ist nur gefordert, daß diese bei der Erhaltung eben so unmittelbar sei, wie bei der Schöpfung; ist es also denkbar, daß der creatürliche Geist als frei von Gott geschaffen sei, so ist es auch denkbar, daß er als frei erhalten werde, daß seine Existenz eben so continuirlich nur eine relativ selbstständige sei, wie sie es im Augenblicke der Schöpfung war. Ist Freiheit und Geschaffensein kein Widerspruch, so ist es auch Freiheit und stets von Gott Erhaltensein nicht, oder: auch unserm Geiste darf die erhaltende Macht Gottes als unmittelbar präsent gedacht werden, so daß er nur in dieser seine Existenz hat, und nicht in einer Selbstständigkeit, die ihn von Gott losreißen würde.] Das Zwingende, das auf jene Art in den Begriff der Creatur zu kommen scheint, wird durch den Begriff der Freiheit selbst wieder aufgehoben werden, denn sie besteht ja gerade in der Möglichkeit über seine eigenen Kräfte zu verfügen. Hat Gott diese in der Schöpfung gewährt, so ist sie dadurch nicht etwa seiner Macht entzogen, absolut selbstständig; sie würde jeden Augenblick wieder erlöschen, wenn er sie nicht hielte; aber dieser Begriff ist ein metaphysischer, und kein sittlicher; er sagt nur aus über die Art wie die Freiheit zu Stande gekommen ist, über ihren Quell, nicht über ihren eigenen Inhalt, oder was sie umfaßt; sittlich frei, d. h. mit der Selbstverfügung, mit der Autonomie über sich begabt sein, ist gar kein Widerspruch gegen den Begriff creatürlich, oder relativ abhängig. Das Gebiet des Geistes unterscheidet sich von dem der Natur also nur durch seinen Inhalt, seine höhere Begabung, aber nicht durch seinen Ursprung oder seine metaphysische Descendenz. Die Natur ist nach keiner Seite hin selbstständig, nicht metaphysisch, denn sie hat ihr Sein

von Anfang her und jeden Augenblick nur aus Gott; nicht sittlich, denn sie verfügt nicht über ihre eigenen Kräfte, sondern unterliegt stets der unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Willens, oder so zu sagen dem Gesetze der Naturnothwendigkeit. Dagegen der Geist theilt nur die metaphysische Abhängigkeit, während er sittlich frei ist, wie Gott, da Gott ihm die Freiheit als einen Ausfluß seiner eigenen verlieh.

η) Hiernach ist also eine Immanenz Gottes in der Welt erwiesen nicht im Sinne des Pantheismus, so daß er das substantielle Wesen der Dinge ausmachte, sondern so daß seine Macht das Wesen der Dinge jeden Augenblick trägt, er ist ihr immanent auf potenzielle nicht substantielle Weise. Das Endliche tritt hier in ein Verhältniß zum Unendlichen, wo beide sich gar nicht ausschließen oder begrenzen, so daß das obige Bedenken des Pantheismus hier wieder Platz griffe. Das Endliche bildet ein Moment des Unendlichen, aber nicht in dessen Sein, sondern in dessen Wirken. Es ist eine Immanenz Gottes in der Welt gewonnen, die alles das leistet, was die pantheistische, aber ohne deren Gefahren; denn mit jener ist nun recht wohl die Transcendenz im obigen Sinne vereinbar. Gott bleibt stets von der Welt verschieden als von seiner Creatur, zwischen beiden erhält sich stets das Verhältniß der Causalität, und damit der völligen Abhängigkeit. Aber der Gott, der seinem Werke präsent ist vermöge seiner Macht, kann recht wohl jenes Selbstbewußtsein besitzen, wie die Persönlichkeit es fordert. Er kann von der Punctualität dieses Bewußtseins aus sein Werk fortwährend durch die Erhaltung erfüllen und tragen, wie er es unzweifelhaft in der Schöpfung konnte. Transcendent und extramundan heißt jetzt gar nicht local von der Welt verschieden, so daß an der Stelle, wo die Welt steht, Gott nicht wäre, so daß beide eine Grenze für einander bildeten; es heißt nur verschiedensein wie Schöpfer und Creatur, getrenntsein durch den Begriff der Causalität. Umgekehrt, immanent heißt gar nicht, daß das Endliche ein Moment ausmache in der Substanz Gottes, sondern daß es

ſtets getragen ſei von der göttlichen Macht und ſeiner ſteten Präſenz. Die Immanenz ſchließt gar nicht die Perſönlichkeit aus, und die Tranſcendenz iſt kein Hinderniß für den Spruch des Apoſtels Actor. XVII. ἐν αὐτῷ ζῶμεν, κινούμεθα καὶ ἐσμέν.

§. 29.

Theologiſche Conſequenzen.

Durch den ſo gewonnenen Gottesbegriff, der die Forderungen des Theismus befriedigt, ohne den Einwürfen des Pantheismus zu erliegen, ja der aus dieſem ſelbſt das wichtige Moment der Immanenz ſich aneignet, und durch die ſo gewonnene Anſicht von der Welt, die am beſten als die lebendige, gottbeſeelte bezeichnet wird, ſind wir nun auch im Stande zahlreiche dogmatiſche Probleme zu löſen, die auf den beiden einſeitigen Stufen des ordinären Deismus, der die Immanenz nicht kennt, und des Pantheismus, der die Tranſcendenz ignorirt, unlösbar waren. Dahin gehört

1) Allgegenwart und Ewigkeit Gottes, oder deſſen Verhältniß zum Raum und Zeit. Beides ſind Formen endlicher Exiſtenz, ſo daß für jene gelten wird, was für dieſe, nämlich, daß Gott zu ihnen in dem Verhältniß der Cauſalität ſteht. Die ordinäre Auffaſſung kommt hier nicht weiter, als deren Grenzen via negationis von Gott zu negiren; allein dieß giebt immer nur die ſchlechte Unendlichkeit, ſtatt Ewigkeit doch nur die Zeit ohne Ende, alſo doch Zeit, namentlich doch die Succeſſion der Momente in ihr, der Gott doch unterworfen wäre; eben ſo für den Raum doch nur ein Sein an jedem Orte, alſo auch ein Unterworfenſein unter denſelben. Die richtige Faſſung liegt aber auch hier wieder in dem Begriff der Immanenz, ſo daß Gott den Raum und die Zeit erfüllt als ſeine Creatur, als die von ihm geſetzten Formen endlicher Exiſtenz. Er ſchuf und er erhält mit der Welt auch die Zeit und den Raum, er erfüllt ſie ganz, aber ohne ihnen unterworfen zu ſein. So wie er die Macht iſt für das Endliche

ſelbſt, ſo auch für die Formen des Endlichen, die demnach wohl von ihm, aber nicht für ihn ſind. Die Zeit beſteht für ihn gar nicht in der Succeſſion der Momente, wodurch ſie ſich in ihre drei Formen, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft dirimirt, oder ſie iſt für ihn gleichmäßige, ewige Gegenwart.

2) Bei der Allmacht, die nicht anders definirt werden kann, als die Cauſalität in der Form des Könnens aufgefaßt, erheben ſich verſchiedene Fragen.

a) Darf Gott auch die Urſache ſeiner ſelbſt, causa sui, genannt werden? Es bleibt wohl kaum etwas anderes übrig, wenn man annimmt, daß jede Exiſtenz eine Urſache haben muß; außerhalb ſeiner kann er ſie nicht haben, denn dieß iſt ja Zeichen der endlichen Dinge, alſo nur in ſich ſelbſt. Allein beſſer ſagt man, der Begriff einer Urſache iſt auf Gott gar nicht anwendbar; das Weſen des Abſoluten beſteht gerade darin, keine Urſache zu haben: oder wie das Endliche eine Urſache hat, ſo iſt es Zeichen des Abſoluten, eine ſolche nicht zu haben, oder, was für das Endliche der Begriff der Urſache iſt, iſt an dem Abſoluten eben nicht vorhanden. Dieſe negative Faſſung iſt vorzuziehen, weil Urſache immer ein Begriff iſt, der für das Abſolute gar nicht paſſet. Will man dennoch den Begriff auf ihn übertragen und ihn als causa sui bezeichnen, ſo ergiebt ſich die weitere unbequeme Frage, iſt Gott, weil er ſein will, oder will er ſein, weil er iſt; weder das eine, noch das andere Glied kann mit Verneinung des Entgegengeſetzten bejahet werden; im erſten Falle entſtände ein Wollen, das ſeinem Sein voranginge, im zweiten eine Exiſtenz, die früher wäre, als ſein Wollen, alſo anfangs willenlos; in beiden Fällen alſo ein Zeitunterſchied, wie er auf Gott gar nicht paſſet; wir können den Begriff der Cauſalität ohne Priorität der Zeit gar nicht denken, ſagen alſo am beſten, das Abſolute beſteht eben darin, daß darauf der Begriff einer Urſache gar nicht anwendbar iſt. Gottes Sein und Wollen iſt ſchlechthin identiſch.

b) In Bezug auf die Cauſalität der endlichen Dinge iſt die ſpeculative Frage dieſe: fällt hier das göttliche Wollen mit

ſeinem Können zuſammen, oder populär geſagt, wie er Alles kann, was er will, will er ſo auch Alles, was er kann, oder, iſt außer der Summe des Wirklichen auch noch der Begriff des Möglichen einzuräumen, das alſo nicht zur Exiſtenz gelangt iſt, ungeachtet dafür die Potenz in Gott vorhanden war? Der Begriff des Möglichen wird von jeder Anſicht, die ſich dem Pantheismus zuneigt, verneint, und muß eben deßhalb von uns bejahet werden. Der Pantheismus kann in Gott nicht eine Partie von Macht anerkennen, die gleichſam müſſig geblieben, wie ein taubes Samenkorn nicht aufgegangen wäre: was hinderte, daß nicht auch ſie zur Realität kam? War das Hinderniß ein äußeres, ſo wäre Gott hier ohnmächtig; war es ein inneres, ſo hatte er eine Hemmung in ſich ſelbſt gefunden, oder wollte er dieſer Partie von Macht nicht Folge geben, ſo war dieß leere Willkühr, wo nicht gar Neid gegen die Exiſtenz. Die Löſung wird die ſein, daß hier Urſache, causa, verwechſelt iſt mit Macht, potentia, oder bewußter Urſächlichkeit. Gott iſt nicht ſowohl Urſache der Welt, als vielmehr deren Urheber als bewußter Geiſt. Die Urſache, wo ſie zur Ausführung kommt, producirt allerdings die Wirkung völlig nach dem Umfange ihrer Energie, es bleibt nichts zurück, das ſich nicht auswirkte; bei der bewußten Urſächlichkeit oder dem Urheber richtet ſich die Ausführung nach dem Willen; man kann hier nicht ſagen, daß Gott die Macht ſo weit aufbot, als er ſie beſaß, ſondern als er ſie gemäß ſeinem Weltplan anwenden wollte; und es bleibt nur zu beſtimmen übrig, worin dieſer Weltplan beſtand, wovon weiter unten. Jene pantheiſtiſche Anſicht von der Identität des Wollens und Könnens ſetzt voraus, daß die Immanenz Gottes in der Welt nicht nur darin beſtehe, daß das Endliche ein Moment des Göttlichen ſei, ſondern auch umgekehrt, daß das Göttliche nicht weiter gehe, als es im Endlichen zur Erſcheinung gekommen iſt, was wohl von der bewußtloſen Urſache, aber nicht von dem bewußten Urheber angeht. Hiernach dürfen wir den Begriff des bloß Möglichen neben dem Wirklichen nicht abweiſen; jenes

iſt nicht wirklich geworden, nicht etwa, weil dazu die Macht in Gott fehlte, ſondern weil es ſeinem Plane nicht entſprach.

3) Auch der Begriff des Wunders muß hier ſeine Behandlung finden. Daſſelbe, oder das ſogenannte abſolute Wunder wird gewöhnlich definirt als eine göttliche Wirkſamkeit, entgegengeſetzt dem geordneten Naturzuſammenhange; in letzterem wirken die Naturgeſetze nach regelmäßigem Verlauf, im Wunder greift Gott dagegen unmittelbar ein, ſuſpendirt die Geſetze, und läßt ſtatt ihrer ſeinen Willen wirken. Allein iſt dieß nicht wiederum der Standpunct des ordinären Deismus, der eine Welt kennt in objectiver Selbſtändigkeit, ohne den darin präſenten Gott, Gott und Welt neben einander? Bei der Annahme der Immanenz, wie ſie für die Speculation gar nicht entbehrlich war, giebt es gar keine ſo objective Naturgeſetze, die nicht mit dem Willen Gottes zuſammenfielen, es giebt keinen bloß mittelbaren Naturverlauf, der durch einen unmittelbaren durchbrochen und durchlöchert werden könnte. Gottes Macht, der Welt ewig präſent, wirkt auch in den gewöhnlichen Dingen ſchon ſo unmittelbar, wie es von dem Wunder nur gefordert werden kann, ſo daß für eine noch größere Unmittelbarkeit gar kein Raum übrig bleibt. Die lebendige Weltanſicht läugnet alſo nicht die Wunder, ſondern läugnet den ordinären Verlauf, dem gegenübergeſtellt der Begriff des Wunders erſt möglich wird. Es iſt demnach die eine und ſelbige göttliche Wirkſamkeit, die hier wie dort wirkſam iſt, ſo daß nach Seiten Gottes hin mittelbar und unmittelbar jede Bedeutung verliert; damit iſt nun freilich über die Thatſachen nicht entſchieden, welche das fromme Bewußtſein als Wunder aufzufaſſen das Bedürfniß hat; ihre Legitimation hängt von dem hiſtoriſchen Zeugniß ab, wodurch ſie beglaubigt werden; ſondern es ſoll hier nur der ganze Begriff feſtgeſtellt werden, unter welchen ſie fallen: und da bleibt nur der Begriff des relativen Wunders übrig, als eines Ereigniſſes, das aus dem Kreiſe unſerer Erfahrung, aus den uns bekannten Naturgeſetzen nicht erklärt werden kann, wiewohl ſie in dem höheren Weltenplan Gottes ſich zu voller

Harmonie auflösen werden. Die Annahme liegt nahe, daß wo es dieser Plan, oder das Interesse des Rechts Gottes es erforderte, Gott auch zu Thaten schreiten konnte, die der bisherigen Erfahrung nicht entsprechen, und sich deßhalb zur Auszeichnung besonders wichtiger Puncte in der Weltgeschichte eigneten; nur eine Verschiedenheit in der göttlichen Wirksamkeit können sie nicht begründen, da Gott jedesmal seinem Weltenplane gemäß handelt, und zwar jedesmal nach der Idee der Immanenz auf unmittelbare Weise. Das absolute Wunder gehört der Stufe des Deismus an, die eine Welt hat ohne Gott, und einen Gott in getrenntem Sein von der Welt, aber nicht ihr präsent.

4) Von der größten Wichtigkeit endlich ist dem religiösen Bewußtsein die Frage nach der Berechtigung des Gebets und der Gebetserhörung.

a) Sie ist völlig unlösbar auf den beiden extremen Stufen, dem ordinären Deismus und dem Pantheismus; letzterer hat ja gar keinen Gott mit persönlichem Bewußtsein, der ein Verständniß hätte für mein Gebet; dasselbe käme gar nicht über ein subjectives Experiment an mir selbst hinaus, und muß auf dieser Stufe deßhalb als bloße Superstition gelten. Der Deismus dagegen kann von Erhörung der Gebetserhörung nicht anders reden, als unter dem Gesichtspuncte des absoluten Wunders. Der Gang der Natur ist ein von Gott einmal geordneter, und ich erwarte, daß derselbe auf meinen Wunsch geändert werde; dieß ergäbe also für die Natur ein völliges Wunder, für Gott aber eine Wandelbarkeit des Willens zu meinem Besten, wie sie doch von einem demüthigen Sinn wohl kaum in Anspruch genommen wird: soll Gott durch mein zufälliges Begehren zu Gewährungen vermocht werden, die in seinen Weltenplan nicht aufgenommen sind, vielleicht denselben gar durchkreuzen? Gott erführe das Gebet erst in der Zeit, und litte also durch Zeitliches eine Einwirkung auf sich. Und dennoch ist das Gebet von Frömmigkeit unzertrennlich, und bleibt ohne Aussicht auf Erhörung auch ohne alle Freudigkeit.

b) Auch auf dem Standpuncte der lebendigen Weltansicht

bleibt das Problem schwierig genug, aber doch gewiß leichter zu lösen, als dort; der die Welt lenkende Wille Gottes ist nun doch der Wille theils einer bewußten Persönlichkeit, an die ein sittlicher Anschluß möglich ist, theils der Welt so präsent, daß von einem Durchbrechen der Naturgesetze nicht die Rede zu sein braucht. Die Entscheidung liegt darin, daß nur dem Gebete im Namen des Herrn die Erhörung zugesagt ist, d. h. dem Gebete, welches conform ist der ganzen Bedeutung des Reiches Gottes, also gänzlich im Einklang mit dem göttlichen Weltplane; jedes andere Gebet ist egoistisch und verdient schon deßhalb keine Erhörung. Indessen auch bei dem rechten Gebet wird man kaum sagen können, die Gewährung ist absolute Wirkung des Gebets und wäre ohne dasselbe nicht eingetreten; sondern nur, das Gebet und die Gewährung sind beide ein homogenes Product aus dem Verlaufe des Reiches Gottes; der wahre Beter verlangt gar nicht die Erhörung als eine durch ihn bewirkte zu besitzen, als einen äußern Gewinn, den er davon trägt, sondern auch nur als ein Moment aus dem Gedeihen des göttlichen Reichs, so daß die Nichtgewährung der speciellen Bitte ihm nicht minder ein Gnadenact Gottes ist. Das Gebet ist ihm Bedürfniß, ist Ausdruck seines frommen Verhaltens zu Gott, er tritt dadurch zu Gott in ein sittliches Verhältniß, während dem Nichtbeter das Ereigniß zu Theil wird, fast wie der vernunftlosen Creatur; er hat an der äußerlich identischen Sache doch innerlich gar nicht dasselbe, eben weil er ein ganz anderer ist, und die subjectiven Bedingungen so ganz anders sind. Auf dieselbe Weise finden andere dogmatische Probleme ihre Lösung, die ohne richtige Einsicht in das Verhältniß von Gott und Welt nicht zu lösen sind: so die Frage nach Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes im menschlichen; unter dem Gesichtspunct des Wunders der specielle Fall der Eingebung oder Inspiration, die sämmtlich lösbar werden unter der Voraussetzung der Immanenz Gottes auf die angegebene Weise.

§. 30.

Nochmals Persönlichkeit Gottes.

Dieselbe ist aufgefunden als ein Postulat unserer eigenen sittlichen Natur; sie ist derjenige Punct der Transcendenz, der zu der Immanenz hinzukommen mußte, um ihr den pantheistischen Anstrich zu nehmen. Allein trägt der Begriff selbst nicht noch etwa innere Schwierigkeiten, logische Widersprüche? Man hat solche gefunden

1) darin, daß dadurch überhaupt auf Gott ein Prädicat, und dadurch sofort eine Begrenzung übertragen würde, wie Spinoza meint omnis determinatio est negatio. Indem ich von Gott diese Aussage stelle, beschränke ich ihn auf dieß Gebiet und verletze an ihm den Begriff des Absoluten. Allein dieß hieße doch nur, Gott überhaupt als prädicatlos und damit als das schlechthin Nichtige hinstellen, wie das reine Sein dem Nichts gleich sein soll. Umgekehrt muß Gott gerade als die höchste Fülle der Realitäten gelten, so daß die höchsten Prädicate noch lange nicht genug sein Wesen erschöpfen. Ein solches ist gerade die Persönlichkeit oder Geistigkeit, die ja eben den höchsten Vorzug des bewußten geistigen Seins auf ihn überträgt; ohne diesen sänke er ja auf die so viel niedrigere Stufe des materiellen bewußtlosen Seins herab. Sehr seltsam nimmt sich jener Vorwurf im Munde des Pantheismus aus, von welchem in einem viel schlimmeren Sinne Prädicate, und so Begrenzung auf Gott übertragen wird. Sind nicht in jenen Systemen die endlichen Dinge wirkliche Prädicate Gottes? Das Unendliche soll ja seine völlige Erschöpfung in dem Endlichen finden, also nur so weit reichen, wie dieses. Unsere Auffassung dagegen ist berechnet, eben diese Schlacken von Gott zu entfernen, und ihm ein Prädicat beizulegen, das ihm erst zur wahren, geistigen Dignität verhilft.

2) Ein anderer Einwurf ist, daß Persönlichkeit nur möglich sei einem andern Objecte gegenüber zur Unterscheidung seiner selbst davon; nur sofern sich Gott der Welt gegenüber stelle,

also damit sofort in Abhängigkeit von ihr, könne er sich seiner bewußt werden. Dieß mag richtig sein in Bezug auf menschliche Persönlichkeit, die im Kinde unbewußt erst durch Unterscheidung von anderen Personen ihrer selbst inne wird; dieß gilt also nur von der Art, wie die endliche Persönlichkeit erwacht, und sich ihrer selbst bemächtigt; allein es gilt nicht von dem Begriff der Persönlichkeit, und am wenigsten von der absoluten. Der Begriff davon war Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, also Selbstconcentration, Beziehung seiner selbst auf die Punctualität des Bewußtseins; dieß ist gar kein Begriff, der nach Außen wiese, um sich dort erst an einem Andern zurecht zu finden, sondern rein nach Innen, eine reine Beziehung auf sich selbst, so daß jenes ganze Bedenken in sich nichtig ist. Gott umfaßt in ewigen Gedanken sich selbst, und daß er auch die Welt denkt und dem gemäß schafft, ist erst eine Folge des Bewußtseins, womit er sich selbst umfaßte; er bedurfte ihrer nicht, um sich selbst zu finden. Die Persönlichkeit hat allerdings ein Sichselbstunterscheiden von allem Andern zur Folge, jedoch nur unter der Bedingung, daß das Andere vorhanden ist, die Person weiß dann sich als davon verschieden; dieß ist aber lediglich die Folge davon, daß sie in voller Innerlichkeit sich selbst erfaßt, keineswegs aber ist dieß für sie eine Bedingung. Wo nichts anderes war, z. B. ehe Gott die Welt schuf, bedurfte er auch nicht sich davon zu unterscheiden. Oder soll jener Gedanke so viel heißen, daß die Welt erst dem Bewußtsein Gottes einen Inhalt verleihe, und eigentlich dasjenige sei, dessen er sich bewußt werde, so ist dagegen zu protestiren, wie gegen eine gänzlich pantheistische Wendung; nicht die Welt füllt das Bewußtsein Gottes aus, sondern wird von ihm getragen und erfüllt; der Inhalt seines Bewußtseins ist zunächst er selbst und der Reichthum seiner eignen Realität, wovon die Welt erst eine Manifestation ist.

3) Doch es genügt nicht, den Begriff der Persönlichkeit Gottes so von angeblichen Schwierigkeiten zu befreien, und gegen die Begriffe des Pantheismus zu sichern; die weitere

Aufgabe muß sein, denselben in seiner innern Nothwendigkeit darzustellen. Die obigen Beweise dafür waren lediglich aus dem sittlichen und religiösen Bedürfniß des Menschen entlehnt; wir können jetzt einen Schritt weiter gehen, und diesen Begriff als den höchsten zum Verständniß der Welt, und als den nothwendigsten Ausgangspunct aufstellen; die Welt wäre ohne den persönlichen Gott weder in ihrer Einheit, noch in ihrer Ordnung zu begreifen:

a) Nicht in ihrer Einheit. Leibnitz wendet den Beweis für das Dasein Gottes so, daß er das Zustandekommen einer Welt überhaupt auf die Wahl eines denkenden Schöpfers zurückführt. Es waren unendlich viele Welten möglich, die alle gleichen Anspruch auf Realität hatten; die Weltenpläne waren gleichsam eben so viel Weltcandidaten. Daß gerade diese Welt wirklich wurde, gleichsam aus allen möglichen die beste, konnte nur durch Wahl und Beschluß eines Denkenden geschehen. Der Beweis ist auf diese Art nur roh ausgeführt, die Wahrheit daran ist, daß es ohne Bewußtsein keine Einheit giebt, und Persönlichkeit die letzte Bedingung aller Einheit ist. Im Pantheismus soll die Einheit in dem Unendlichen liegen, bei Spinoza in der einen Substanz, bei Hegel in dem sich selbst bewegenden Begriff. Allein woher gewinnen wir dieses Centrum, als durch Abstraction aus den einzelnen Erscheinungen, gleichsam aus der Peripherie; es ist also ein erst künstlich Gewonnenes, dessen Ursprünglichkeit vorausgesetzt wird, und dessen Einheit, Zusammengehörigkeit sich noch bezweifeln läßt. Ursprüngliche Einheit ist nur da vorhanden, wo ein Denkender, eine Persönlichkeit der Ausgangspunct ist für die Einzelnen. So bei einem Kunstwerk, z. B. einer Statue, ist es der plastische Gedanke, der den realen Stoff zu einer Einheit verbindet; bei einem Organismus ist es der gestaltende Gedanke, der die Glieder mit sich, und so erst unter einander verknüpft; wahre Einheit ist also nur geistiger Art, und unzertrennlich von Persönlichkeit.

b) Noch weniger läßt sich aber die Welt in ihrer Ordnung begreifen, ohne eine schöpferische Persönlichkeit. Hegels System

iſt nur ein Verſuch, den perſönlichen Gott entbehrlich zu machen, und dafür einen künſtlichen Organismus einzuſchieben, Gott gleichſam zu einem bloßen Proceß zu verdünnen. Alles was wir von der Gottheit fordern, Denken, Wollen, wird auch bei ihm und bei Schelling zugeſtanden, aber als rein in der Luft ſchwebend, als ein Act des Denkens, Wollens, aber ohne daß Jemand da wäre dem dieſer Act zukäme; wie ſoll gedacht werden, wenn niemand da iſt, der denkt? Jene Syſteme geben dem teleologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes die Prämiſſe zu, die Ordnung in der Welt als Product des Gedankens, läugnen nun aber den Schluß auf einen denkenden Ordner, und laſſen ſo die Prämiſſe in der Luft ſchweben. Sogar bei Fichte liegt ein Eingeſtändniß für die Richtigkeit unſers Verfahrens vor, indem er alles Sein auf daß Ich, das Selbſtbewußtſein reducirte; das Bewußtloſe iſt nur für das Bewußte da, und nur dieſem kommt das eigentliche Sein zu. Nur fehlte er darin, daß er bei dem abſtracten Ich ſtehen blieb, und nicht zu einem lebendig erfüllten, concreten fortſchritt.

c) Der Unterſchied der Hegelſchen Weltanſicht von der unſrigen beſteht darin, daß er von dem Abſtracten ausgeht, und dieſes erſt nach längerem Proceß zu den concreten Dingen, der Natur und dem endlichen Geiſte vorſchreiten läßt; hier dagegen ſoll das concrete Daſein ſeine Wurzel auch ſogleich in dem concreten, in dem perſönlichen Gott finden. Hegel bezeichnet ſein Verfahren ſo, daß das Abſolute erſt an ſich war, und dann für ſich ward, d. h. es war anfangs das Allgemeine, Bewußtloſe, an ſich, und kam dann auf der Stufe des Menſchengeiſtes zum Bewußtſein, für ſich. Allein es erlitt auf dieſe Weiſe eine merkwürdige Beſchränkung; jene ſogenannte Rückkehr des abſoluten Geiſtes, die nur in den höchſten Functionen des Menſchengeiſtes gelingt, Kunſt, Religions-Philoſophie, beſchränkt ſich auf gewaltig wenige Geiſter, während das Abſolute in ſeinem an ſich ſein das ganze Univerſum umfaßte. Die Perſönlichkeit, wie Hegel ſie liefert, iſt alſo ein Ausſcheiden, ein Negiren des Uebrigen, während wir darin das ſo viel

würdigere Poniren, Produciren aus der Fülle seiner Realität erblicken.

4) Wie nun so der Begriff der Persönlichkeit in Gott ein unerläßlicher erscheint, so läßt derselbe sich auch in der Natur, als der Offenbarung Gottes nachweisen; die ganze Schöpfung beweiset einen Zug zur Persönlichkeit als ihrem Urtypus. Was wir in der Natur als groß bewundern, das organische Leben, wo das Leben des ganzen Körpers in jedem Gliede sich wiederfindet, ist nur dadurch groß, daß es die Einheit eines Gedankens, also eines persönlichen Acts ausdrückt; jedes System ist nur eine Nachahmung der Persönlichkeit; und so im Menschenleben bewundern wir am meisten gerade die Acte, die Ausdruck gediegener Persönlichkeit sind, wo die That aus dem eigenen Wollen als Ausdruck eigener Selbstständigkeit auftritt, nicht aus allgemeinen Maximen entlehnt, nicht durch fremde Nachahmung geleitet, wo Persönlichkeit sich ausspricht, da versagen wir unsern Beifall nie. Der Zug der Schöpfung weiset also darauf hin, Persönlichkeit ist das Ursein, und darum auch dem absoluten Wesen unentbehrlich.

§. 31.

Die Idee des Guten in Gott.

In der obigen Beurtheilung und Widerlegung des Pantheismus wurde ein hauptsächliches Argument aus der sittlichen Natur des Menschen entlehnt, aus dem Begriff von Gut und Bös, die nie bei jenem All-Eins bestehen können. Der Pantheismus gewährt nur metaphysische Resultate, ein allgemeines Leben, aber keine sittlichen überhaupt, und am wenigsten so contradictorische, wie Gut und Bös. Der Beweis ist auf diese Art aber nur aus der Natur des Menschen geführt, dem das Bewußtsein von Gut und Bös einwohnt; der Beweis auf diese Art reicht hin, da wir ja das Selbstbewußtsein als Quelle der Speculation erwiesen haben. Indessen bleibt doch stets die Aufgabe, denselben Begriff auch mehr objectiv nach Seiten Gottes hin zu behandeln; nur wenn der Begriff des Guten

dort seine Begründung hat, wird er auf abgeleitete Weise im Menschen ein Recht haben.

1) Bei dem Menschen war der Begriff des Guten leicht: es besteht in der Harmonie des endlichen Willens mit dem unendlichen; der göttliche Wille ist dafür die Norm. Die Idee des Guten hat hierin ihr höchstes Regulativ. Geht dieß nun auch in Bezug auf Gott an, so daß auch für ihn die Idee des Guten etwas außer ihm Stehendes wäre und seinen Willen wie ein Gesetz normirte? Platon z. B. versteht sich gewissermaßen hiezu, obgleich er dieß selbst wieder wie einen uneigentlichen Ausdruck aufhebt; er setzt das Gute gleichsam vor dem, oder über dem Sein in Gott. Allein diese Auskunft ist gänzlich abzuweisen; es entstände dadurch etwas der Zeit nach Früheres oder der Dignität nach Höheres, als Gott, was dem Begriff des Absoluten selbst widerspricht. Gerade gegen Schelling ist ja dieß geltend gemacht, daß er ein prius für Gott annahm, freilich nur in der Absicht, um daraus die Existenz des Bösen zu erklären; aber eben so wenig geht es auch an zur Erklärung des Guten. Es steht hiernach fest, daß die Idee des Guten nie außerhalb Gottes, nie als seinen Willen erst normirend gedacht werden könne. Das Gute, das höher wäre als Gott, wäre dann erst Gott, und die bisher als Gott anerkannte Persönlichkeit sänke auf eine zweite Stufe herab.

2) Es steht hiernach fest, daß nur Gott selbst das Gute sein kann, oder sein Wille das Gesetz des Guten enthalten muß; er als Geist ist zugleich das absolut Gute. Allein wie unterscheidet sich denn nun der Begriff Gut von dem Geist. Gut ist die lautere Kräftigkeit des geistigen Seins, oder die Uebereinstimmung Gottes mit sich selbst, der letzte Selbstzweck Gottes, und deßhalb der absolute Geist in seiner Harmonie mit sich selbst zugleich die Idee des Guten. Es giebt nichts Höheres, zu dem wir im Denken hinaufsteigen könnten; wir müssen stehen bleiben bei dieser Identität von Gut und absolutem Geiste, der sich selbst das Ideal ist; aber wir haben damit auch zugleich die letzte Erklärung für die göttliche Existenz

gefunden; sie ist nicht eines andern Zweckes, sondern ihrer selbst wegen da; Gott will als Geist, d. h. mit Bewußtsein, diese Harmonie mit sich selbst, und daß diese realisirt werde, ist die Idee des Guten selbst. Nur so lohnt es sich, daß Gott Geist ist, und nicht bewußtlose Substanz; denn nur so erreicht er in steter Selbstbefriedigung seinen Selbstzweck, die Kräftigkeit seines eigenen Seins darzustellen.

3) Von hier aus ist es nun leicht, die Idee des Guten für die endlichen Geister zu gewinnen, die an dem göttlichen Willen die hinreichende Norm des Guten haben. Gott wollte die Idee des Guten, die ihn selbst erfüllt, auch außer sich manifestiren, wie jede Idee nach einer Darstellung drängt. Die Durchführung des Guten auf diese Weise giebt den Begriff des Reiches Gottes, oder des höchsten Guts. Darum schuf er endliche Wesen mit Freiheit, damit sie eben wie er die Idee des Guten zur Ausführung brächten, oder die lautere Kräftigkeit des geistigen Seins darstellten; und sofern sie dieß ausführen, produciren sie das Gute, im Gegentheil aber das Böse, das also hier sich ergiebt als die abnorme Anwendung der Geistigkeit, oder als dasjenige, das der normalen Ausführung des Reiches Gottes widerspricht. Von diesem Standpuncte aus, daß Gott die Idee des Guten selbst ist, sein Weltplan aber darin besteht, dieselbe Idee auch nach Außen hin zu manifestiren, werden sich wiederum zahlreiche dogmatische Probleme lösen lassen.

4) Um nun den Begriff der Persönlichkeit Gottes nach dem Gesichtspuncte der Idee des Guten abzuschließen, bedarf es noch zuletzt einer Bestimmung über die Idee der Freiheit in Gott, die gewiß von dem Begriffe Geist unzertrennlich ist.

a) Sehr viel versprechend ist die Wendung, die Schelling diesem Begriffe gegeben hat, indem er Freiheit für schlechthin identisch mit Nothwendigkeit erklärte. Nothwendig ist, was den Grund seiner in sich selbst, und nicht in einem andern hat, wie ja in dem Absoluten gewöhnlich die causa sui gefunden wurde. Eben so heißt es nun aber auch frei, wer sich durch sich selbst bestimmt, und nicht durch einen andern. Allein der ganze Satz

ist ein Trugschluß, beruhet auf einer Verwechslung, da beide Begriffe einem ganz verschiedenen Gebiete angehören, der erste dem metaphysischen, der zweite dem sittlichen. Nothwendigkeit, das Gegentheil von Contingenz, Zufälligkeit, sagt etwas aus über die Herkunft einer Existenz, ob sie durch eine andere Potenz als Ursache, oder Urheber, bedingt sei, oder aber ob sie in sich selbst ruhe, nach dem üblichen Ausdruck die causa sui sei. Dagegen Freiheit sagt etwas aus über die Bestimmung seiner selbst, über die Verfügung seiner Kräfte. Freiheit ist also möglich auch bei contingenter Existenz, z. B. bei creatürlichen Wesen; hat Gott den Menschengeist als frei erschaffen, ihm die Verfügung über seine Kräfte verliehen, so ist er frei, obgleich er den Grund seiner nicht in sich trägt. Jene Schellingsche Fassung ist also nur darauf berechnet, den Begriff der Freiheit eigentlich aufzuheben, wie sein ganzes System ja keinen Raum hat für die freie That eines persönlichen Geistes, weder bei Gott, noch bei dem Menschen, sondern statt dessen nur den Proceß, die Entwicklung kennt, die sofort den Begriff der Nothwendigkeit in sich schließt.

b) Dennoch verbirgt jene Auffassung auch ein Moment, das sich sehr empfiehlt. Die Selbstbestimmung Gottes geschieht doch gewiß nur gemäß seinem ganzen Wesen, in Uebereinstimmung mit sich selbst; gerade hierin wurde ja die Idee des Guten in Gott gefunden. Wollen wir also diese Identität mit sich selbst auch keine metaphysische Nothwendigkeit nennen, so wäre sie doch vielleicht eine sittliche; das Handeln seiner eigenen Natur gemäß, in Harmonie mit sich selbst. In diesem Sinne ist kaum etwas dagegen zu erinnern; aber auch so muß an der Freiheit der Begriff der Selbstbestimmung gesichert bleiben; also wenn Gott handelt, so handelt er gemäß seiner Natur; aber ob er handelt, ist dennoch nicht minder ein Product seines Willens, so daß die Freiheit sich herausstellt als eine Selbstbestimmung zum Thun oder Nichtthun, zum Ja oder Nein der That. Soll die Schöpfung z. B. ein Act des persönlichen Gottes bleiben, so ist einzuräumen, daß er sie auch recht wohl

unterlassen konnte; wird dieß abgeläugnet, so ist sie nicht mehr That seines Willens, sondern Proceß aus seinem Wesen. Gott blieb also beim Schaffen in Uebereinstimmung mit sich selbst, aber seine eigene Natur legte ihm in so weit nicht etwa einen Zwang auf, daß er zum Schaffen genöthigt war. Persönlichkeit, Freiheit ist also die Möglichkeit, über die eigenen Kräfte zum Thun oder Nichtthun zu verfügen.

c) Man wird einwenden, dann sei Freiheit gleich dem Zufall, da aus denselben Bedingungen eben so gut das Eine, als das Andere erfolgen könne. Dieß Bedenken trifft jedoch den Begriff der Freiheit überhaupt, und kann zweckmäßig bei der creatürlichen Freiheit des Menschen geprüft werden.

§. 32.

Anderweitige theologische Consequenzen.

Aus dem so erweiterten Gottesbegriff muß es wiederum gelingen, manche dogmatische Probleme zu lösen. Es werden besonders die sein, die sich auf den Begriff der Persönlichkeit beziehen, und dadurch leicht eine anthropopathische Färbung erhalten. Sieht man nämlich auch von biblischen und offenbar bildlichen Ausdrücken ab, wie z. B. Gott Reue, Schmerz, Haß u. dgl. empfindet, so bleibt doch Manches übrig, was nur schwer mit dem Begriff göttlicher Vollkommenheit sich einigt. Die Persönlichkeit enthielt zwei Merkmale, Wissen und Wollen; beides kann Schwierigkeiten enthalten.

1) Bei dem Wissen ist es nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Wissen um die Welt, das für Gott eine Beschränkung einschließen könnte. Das Selbstbewußtsein blickte ja durchaus nach innen, als eine Selbstconcentration, und bedarf einer Rechtfertigung nicht weiter; aber das Wissen um die Welt könnte scheinen ein Necessitirtsein Gottes durch die Objecte in sich zu schließen, sobald nämlich das Wissen sich nach den Objecten richtet. Allein wenn irgendwo, so muß bei Gott das Wissen idealistisch aufgefaßt werden, daß das göttliche Ich die

Norm ſei für das Nichtich. Bei den Angaben über menſchliche Erkenntniß war ja ſeit Kant dieß der Weg der Philoſophie, daß die empiriſche Erklärung, wornach das Wiſſen ſich nach dem Sein richten ſoll, aufgegeben ward. Bei dem göttlichen Wiſſen iſt dieſe Löſung nothwendig die einzig richtige; ſein Wiſſen iſt durch und durch ein ſchöpferiſches; er weiß die Dinge nicht deßhalb, weil ſie ſind, ſondern ſie ſind, weil er ſie weiß; ſie neceſſitiren nicht ihn, ſondern er ſie. Eine Schwierigkeit tritt hier wiederum nur ein in Bezug auf die freien Thaten des Menſchen, denen dadurch auch ſofort ein Zwang auferlegt werden würde; die Löſung bleibe der Unterſuchung über die Freiheit vorbehalten, doch läßt ſich ſchon hier die Löſung ahnen. Wenn es für die Freiheit kein Hemmniß war, daß Gott ſie ſchuf, wenn ſie vereinbar iſt mit ſeiner Cauſalität, ſo wird ſie es auch mit ſeinem Wiſſen ſein. Und in Bezug auf die Präſcienz, die gewöhnlich als das eigentliche Problem hier in Frage kommt, wird ſich Alles dadurch löſen, daß von Gott der Zeitbegriff entfernt iſt; es giebt für ihn kein prae mehr, da ihm alles in ewiger Gegenwart vorliegt. Das Vorherwiſſen iſt nur ein menſchlicher Begriff, von dem wir, gebunden an die Kategorie der Zeit, uns vielleicht nicht losmachen können, aber von Seiten Gottes, oder wie Spinoza es nennt, sub specie aeternitatis, aufgefaßt, iſt der Begriff des prae gar nicht vorhanden.

2) Schwieriger iſt faſt der Begriff des Wollens in Gott, beſonders wenn dabei die einzelnen Willensacte ins Auge gefaßt werden. Das Wollen ſcheint jedesmal einen Mangel vorauszuſetzen, ein Bedürfniß, das erſt befriedigt werden ſoll; der Zweckbegriff ſetzt ein Ziel voraus, bei dem erſt angekommen werden ſoll. Es fehlt dabei die gänzliche Befriedigung, die αὐτάρκεια, wie ſie von dem Begriff der Vollkommenheit unzertrennlich iſt; wer erſt will, beſitzt das Gewollte noch nicht, ſondern erſtrebt es erſt, ſucht alſo dazu wie zu einem neuen Zuſtand hindurch zu gehen. Allein

a) wiederum darf der Pantheismus uns hieraus keinen

Vorwurf machen, denn er verfährt mit seinem Absoluten noch viel mißlicher, überträgt darauf noch viel mehr eine Passivität; er unterwirft seinen Gott ja dem Werden, läßt ihn Evolutionen erleben; es passirt ihm Allerlei, was doch gewiß kein Zeichen von Freiheit ist; und sind die Gesetze des Werdens für das Absolute auch innerliche, ihm eigene, so ist es dann doch wenigstens in sich selbst beschränkt, also völlig endlich. Die Stadien der Entwicklung, die Schellings Gott durchläuft, sind doch keine von ihm selbst gewollte, denn er hat ja keinen Willen, sind also ihm auferlegte, und deßhalb gewiß Zeichen höchster Unfreiheit.

b) Dagegen bei dem persönlichen Gott verschwindet jenes Bedenken dadurch, daß sein Wille das Wollen des Guten ist, das ja für ihn Selbstzweck war, mit seinem geistigen Sein zusammenfiel. Gott will das Gute nicht als ein außer ihm Liegendes, Fremdes, sondern als dasjenige, was sein eigentliches Sein ausmacht; er befriedigt also dadurch kein nach Außen weisendes Bedürfniß, sondern realisirt sich selbst.

c) Indessen der Einwurf kehrt in so weit doch wieder, als Gott nun die Idee des Guten, die sein Sein ausmacht, doch auch nach Außen hin realisiren will; er schuf dazu freie Wesen, um durch sie dieselbe ausführen zu lassen; ist dieß nicht dennoch ein Zeichen von Bedürfniß, da nun sein Reich doch nicht durch ihn allein, sondern durch allerlei Gehülfen, die Mitbürger seines Reichs ausgeführt werden soll? Er scheint nun doch ihrer zu bedürfen, da er ohne sie seinen Plan nicht erreichen kann. Die Antwort hierauf ist, das Verhältniß zwischen Idee und Manifestation. Jede Idee trägt ihre Verwirklichung nach Außen nicht als ein Bedürfniß in sich, sondern als ihre unmittelbare Consequenz, als ihre Kehrseite, als ihr Anderes. Das Gute war in Gott die lautere Kräftigkeit des geistigen Seins, und wie Kraft Leben producirt, so wollte Gott freie Wesen, wie er selbst ist, nicht aus einem egoistischen Bedürfniß, sondern des Guten wegen, das aus der Potenz in die Realität übergehen soll. Es tritt hier der Begriff der göttlichen Liebe hinzu,

die die Fülle der Heiligkeit nicht in sich verschließt, gleichsam neidisch verdeckt, sondern eben dafür eine Offenbarung nach Außen setzt, wie die Idee ihre Manifestation zur Folge hat. Der Wille bei Gott ist also gar nicht das Erstreben von etwas ihm Fremden, nur dann würde darin ein Bedürfniß liegen, ein Entbehren, sondern er ist die Offenbarung von etwas zum Wesen Gottes selbst Gehörigen, eine Explication Gottes, aber nicht aus Zwang durch Proceß, sondern als selbst gewollt.

3) Von hieraus lösen sich nun die einzelnen dogmatischen Fragen leicht. Die Weltschöpfung ist ein Act des göttlichen Willens, um freie Wesen zu produciren, welche die Idee des Guten ausführen, und um die bewußtlose Natur ihnen zugleich als den Schauplatz ihrer Wirksamkeit zu gewähren. Nicht also Gott bedarf der Welt, er schuf sie nicht aus Zwang und nicht aus Bedürfniß wie nach einem Fremdem, sondern sein Weltenplan fällt mit der Idee des Guten in ihm zusammen. Seine Weisheit setzt sich nicht den Zweck vor, wie ein Ziel, zu dem er ankommen will; er selbst besitzt ihn von Ewigkeit her; sondern damit derselbe auch nach Außen realisirt werde. Seine Vorsehung ist die Durchführung dieses Plans nach den zeitlichen Bedingungen, wobei die Natur mit Nothwendigkeit durch den göttlichen Willen behandelt, das Reich des Geistes dagegen mit Freiheit dazu hingeführt wird. Namentlich lösen sich hier auch die Schwierigkeiten in dem Verhältniß der göttlichen Eigenschaften selbst, der Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Liebe, indem erstere das Böse strafen, die zweite dasselbe verzeihen will. Beide sind nur verständlich unter dem Gesichtspunct der Ausführung des göttlichen Reiches selbst. Auch die Strafe kann nur als ein Beitrag hiezu begriffen werden, so daß auch ihre Aufgabe wesentlich die Herbeiführung des Guten ist, mag dieß nun mehr subjectiv als Besserung des Individuums, oder mehr objectiv als Geltendmachen der Autorität des Gesetzes verstanden werden. Dagegen bleibt noch ein Problem zurück, vielleicht das schwierigste und praktisch-wichtigste, der Ursprung des Bösen, das auf nichts Geringeres als auf

eine Vereitelung des göttlichen Weltenplanes hinaus zu kommen ſcheint. Zur Erklärung hiefür muß jedoch der Begriff der endlichen Freiheit hinzugenommen werden.

§. 33.

Rückblick auf die Lehre von Gott.

1) In dem Bisherigen iſt kein Gebrauch von den üblichen Beweiſen für das Daſein Gottes gemacht; es ſoll ihnen damit nicht jeder, ſondern nur der ſpeculative Werth abgeſprochen werden. Sie haben keine eigentlich demonſtrative Kraft, da ſie meiſt nur einen einzelnen Punct der bisherigen Gedankenreihe auffaſſen, der kosmologiſche Beweis den Begriff der Cauſalität, der phyſikotheologiſche die zweckmäßige Ordnung, der moraliſche Beweis Kants das ſittliche Moment der Gottesidee. Sie alle führen zu keinem Reſultate, wenn nicht die Gottesidee in dem Factum der Abhängigkeit in unſerm Bewußtſein vorausgeht. Namentlich ſind ſie unbrauchbar dem Pantheismus gegenüber, der gegen den kosmologiſchen behauptet, die Cauſalität der Welt viel zweckmäßiger in, als außer ihr finden zu können, und der den phyſikotheologiſchen dadurch entkräftet, daß er mit Schelling die Ordnung der Welt nicht als eine von Außen hineingelegte, ſondern als eine von Innen organiſch erwachſene betrachtet. Erheblicher könnte der ontologiſche ſein, wenn er wirklich leiſtete, was er verheißt, nämlich die Exiſtenz Gottes aus ſeinem bloßen Begriff herauszuklauben. Zu bemerken iſt nur, daß die Methode, deren er ſich in der Behandlung Anſelms bedient, lediglich die logiſche iſt; der Begriff des allerrealſten Weſens ſoll als eine Eigenſchaft ſchon die Exiſtenz mit enthalten; dagegen iſt es lediglich eine Verſchiebung ſeines Inhalts, wenn Hegel darin eine Anerkennung ſeines Syſtems erblickt, nämlich einen Schluß von der Idee auf die Exiſtenz, oder die Identität von Denken und Sein. Es iſt eine Unart dieſer Schule, alle früheren Philoſophen zu Hegelianern ſämmtlich ſtempeln zu wollen.

3) Am wenigſten ziemt es ſich dabei indeß, an der Löſung des ganzen Problems zu verzweifeln, und mit einem non liquet zu enden, wozu ſich z. B. Hume verſtanden hat. In dieſem Falle iſt zugleich alle Wiſſenſchaft ſelbſt aufzugeben, wenigſtens ſolche, die die Natur und den Geiſt begreifen will; es bleibt dann für Beides nur noch eine empiriſche Betrachtung möglich, womit für unſere letzte Aufgabe nichts gewonnen iſt. Die meiſten Syſteme räumen dagegen den Begriff der Freiheit ſelbſt ein, erlauben ſich aber, ihn auf eine Weiſe zu wenden, wo er ſeinen ganzen Inhalt verliert. So ehrlich, wie Spinoza, verzichten nicht Alle auf denſelben.

§. 35.

Begriff der Freiheit.

Man ſollte erwarten, daß eine Sache, über die ſchon ſo lange geſtritten wird, wenigſtens dem Begriffe nach feſtſtände; doch dieß iſt nicht der Fall; ja jener Streit ſelbſt hat zur Verwirrung des Begriffs beigetragen, und umgekehrt in derſelben ſeine Nahrung gefunden.

1) Geht man von dem üblichen Sprachgebrauch aus, ſo iſt der Gebrauch des Namens *frei* ein ſehr weiter; ein Pendel bewegt ſich frei, wenn es in ſeiner Schwingung nicht gehindert iſt; ein Thier iſt frei, wenn es durch keinen Käfig gehindert wird, ſeinem natürlichen Antrieb zur Bewegung zu folgen. Aber dieſe beiden Arten von Freiheit ſind hier nicht gemeint; die erſte Art der Bewegung iſt vielmehr eine ſehr unfreie; nämlich durch die innere Mechanik der Maſchine bedingt folgt ſie vielmehr dem Geſetze der Nothwendigkeit; und die Bewegung des Thiers fällt auch noch in das Naturgebiet, wie es der ſittlichen Freiheit gerade entgegengeſetzt iſt. Doch reichen dieſe Beiſpiele hin, um den Begriff wenigſtens annäherend, auf negative Weiſe zu beſtimmen; frei iſt hiernach, was nicht durch Anderes beſtimmt iſt, ſondern vielmehr durchaus ſich ſelbſt beſtimmt; das Pendel folgt bei ſeiner Schwingung doch auch den eigenen Geſetzen ſeines Mechanismus.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Menschen.

§. 34.

Einleitung.

1) Wie bei Gott der Begriff der Persönlichkeit die eigentliche Aufgabe bildete, so hier der Begriff der sittlichen Freiheit, während alle übrigen anthropologischen Fragen anderen Disciplinen überlassen bleiben; in jener findet die Speculation ihre eigentliche Aufgabe. Nur wenn es gelingt, die sittliche Freiheit in einem genügenden Sinne zu halten, erhält der Begriff der Religion nach der andern Seite hin seine eigentliche Stütze; nur die freie Individualität vermag ein religiöses Verhältniß zu Gott einzugehen. Im Grunde ist übrigens hier die Aufgabe, wenigstens zum Theil, dieselbe, wie bei dem Satze von dem persönlichen Gott; nämlich von dem Begriff der Persönlichkeit, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, ist die erstere nicht zweifelhaft, als dem Menschen zukommend, wohl aber die zweite, ob der Mensch wirklich autonomisch über seine Kräfte verfügen kann, oder nur ein Durchgangspunct in der Explication des Naturprocesses ist.

2) Die Bedeutsamkeit der Frage erhellet schon aus der gewaltigen Mühe, welche von jeher die Speculation darauf verwandt hat. Und man muß gestehen, ihre Resultate sind für unsern Standpunct nicht allzugünstig. Sehr überraschend neigt sich die Speculation zu einer deterministischen Form, und auch die Theologie übernimmt bereitwillig von dort die Resultate. Alle Systeme, die eine Prädestination annehmen, schlagen damit den Weg des Determinismus ein; und selbst solche, die hievon nichts wissen, stimmen doch recht wohl dahin mit diesem Systeme überein, daß sie dem Menschen die Freiheit zum Guten absprechen, den Begriff der Freiheit also wenigstens nach einer Seite hin verkürzen. Es läßt sich erwarten, daß die Festhaltung des Begriffs schwierig genug sein wird.

3) Am wenigſten ziemt es ſich dabei indeß, an der Löſung des ganzen Problems zu verzweifeln, und mit einem non liquet zu enden, wozu ſich z. B. Hume verſtanden hat. In dieſem Falle iſt zugleich alle Wiſſenſchaft ſelbſt aufzugeben, wenigſtens ſolche, die die Natur und den Geiſt begreifen will; es bleibt dann für Beides nur noch eine empiriſche Betrachtung möglich, womit für unſere letzte Aufgabe nichts gewonnen iſt. Die meiſten Syſteme räumen dagegen den Begriff der Freiheit ſelbſt ein, erlauben ſich aber, ihn auf eine Weiſe zu wenden, wo er ſeinen ganzen Inhalt verliert. So ehrlich, wie Spinoza, verzichten nicht Alle auf denſelben.

§. 35.

Begriff der Freiheit.

Man ſollte erwarten, daß eine Sache, über die ſchon ſo lange geſtritten wird, wenigſtens dem Begriffe nach feſtſtände; doch dieß iſt nicht der Fall; ja jener Streit ſelbſt hat zur Verwirrung des Begriffs beigetragen, und umgekehrt in derſelben ſeine Nahrung gefunden.

1) Geht man von dem üblichen Sprachgebrauch aus, ſo iſt der Gebrauch des Namens *frei* ein ſehr weiter; ein Pendel bewegt ſich frei, wenn es in ſeiner Schwingung nicht gehindert iſt; ein Thier iſt frei, wenn es durch keinen Käfig gehindert wird, ſeinem natürlichen Antrieb zur Bewegung zu folgen. Aber dieſe beiden Arten von Freiheit ſind hier nicht gemeint; die erſte Art der Bewegung iſt vielmehr eine ſehr unfreie; nämlich durch die innere Mechanik der Maſchine bedingt folgt ſie vielmehr dem Geſetze der Nothwendigkeit; und die Bewegung des Thiers fällt auch noch in das Naturgebiet, wie es der ſittlichen Freiheit gerade entgegengeſetzt iſt. Doch reichen dieſe Beiſpiele hin, um den Begriff wenigſtens annäherend, auf negative Weiſe zu beſtimmen; frei iſt hiernach, was nicht durch Anderes beſtimmt iſt, ſondern vielmehr durchaus ſich ſelbſt beſtimmt; das Pendel folgt bei ſeiner Schwingung doch auch den eigenen Geſetzen ſeines Mechanismus.

2) Ueberträgt man dieß auf das sittliche Gebiet, so würde der Mensch frei sein, der nicht durch etwas anderes, sondern nur durch sich selbst bestimmt wird. Allein dieß reicht für unsern Begriff noch bei weitem nicht aus; es ist damit noch durchaus nicht das eigentlich sittliche Moment getroffen. Es wäre ja denkbar, daß die That in demselben Sinne als eine bloße Folge der inneren Natur des Menschen erschiene, wie die Schwingung des Pendels eine Folge des inneren Mechanismus; sie könnte als ein sich von selbst verstehendes Product der Einrichtung unserer Natur auftreten, wobei sich nur die Verknüpfung von Ursache und Wirkung ergäbe, also doch eine Bedingtheit, wenn auch nicht von außen, dann doch von innen, die ebenfalls eine Nothwendigkeit wäre und damit das Gegentheil der hier genannten Freiheit. Es geht nicht an, die That als eine zwar natürliche, aber doch unausbleibliche Aeußerung der eigenen Beschaffenheit zu betrachten; sie muß nicht allein von dem äußeren Zwange, sondern sogar von der eigenen Bestimmtheit unabhängig sein, darf nicht als eine Entwicklung des einen Moments aus dem anderen erscheinen. Der Mensch soll bei dem Gebrauche seiner Freiheit vor allen Dingen als *verantwortlich*, als *responsabel* erscheinen; dieß wäre unmöglich, wenn die That durch irgend etwas, selbst auch nur durch die Beschaffenheit des Individuums selbst bedingt wäre; denn in letzterem Fall läge die Verantwortlichkeit nicht auf dem Handelnden, sondern auf dem, der seine Natur gerade so und nicht anders eingerichtet hat. Ist z. B. der Jähzorn, worin ich eine Gewaltthat begehe, die letzte Erklärung dafür, und hat derselbe seinen Grund in meinem choleriſchen Temperament, in dieſer bestimmten Mischung der nervösen Säfte meines Körpers, so würde ich anders handeln, wenn die Natur mich anders constituirt hätte, und sie allein, nicht aber ich, trägt dafür die Verantwortung. Die Freiheit kommt also auf eine Unabhängigkeit nicht nur von fremdem Einfluß, sondern sogar von der eigenen Bestimmtheit hinaus, und gerade hier liegt das Paradoxe

des Begriffs, der sich in keine Ansicht von einem geordneten Zustande fügen will.

3) Die Freiheit scheint hiernach zuvörderst sogar *mit dem Zufalle identisch* zu sein, da sie in jedem einzelnen Falle das ganz Entgegengesetzte zur Folge haben kann; vermöge der Freiheit kann ich die That eben so gut thun, wie unterlassen; es ist bei ihr das so oder auch anders Können die wesentliche Voraussetzung; aus derselben Wurzel also die Möglichkeit eines gänzlich verschiedenen Resultats. Dieß nennen wir Zufall, dessen Wesen darin besteht, eben so gut eintreten zu können, oder auch nicht, gar nicht durch eine voraufgehende Reihe der Causalität bedingt zu sein; wir müssen es ferner Willkühr nennen, die sich hier von der Freiheit durchaus nicht unterscheiden läßt, wir müssen es die *äquilibristische* oder *formale Freiheit* nennen, die in der reinen Agilität, oder Möglichkeit des Handelns besteht, ohne daß dadurch für den Inhalt der That die geringste Bestimmtheit gesetzt wäre. Alle diese Bedenken lassen sich nicht zurückweisen, wenn wirkliche Verantwortlichkeit im moralischen und juristischen Sinne gewonnen werden soll. Die Freiheit muß in der Möglichkeit bestehen, eine *sittliche Reihe wirklich rein von vorn, mit wahrer Ursächlichkeit zu beginnen*; sie kann nicht anders definirt werden, als die Selbstverfügung über die eigenen Kräfte, mit Ausschluß jeder Nöthigung sowohl von außen wie von innen. Ist Freiheit in diesem Sinne nicht durchführbar, so giebt es eine solche nicht mehr; alle anderen Wendungen, die diesen Begriff umgehen wollen, heben denselben sofort auf.

4) So z. B. wenn man sie definirt als die Möglichkeit, gut oder bös zu handeln, zieht man in den Begriff nur Ungehöriges hinein. Einmal bleibt dabei jene Schwierigkeit, daß aus derselben Wurzel ein entgegengesetztes Resultat hervorgehen könne; gut und bös sind das so oder anders der Handlung nur auf andere Weise, aber auf ungehörige Weise; denn dabei wird schon die sittliche Qualität der That eingemischt, während es sich noch darum handelt, nur diese selbst erst zu begreifen.

Ferner passet dann jene Definition wenigstens auf Gott nicht mehr, bei dem doch die Möglichkeit des Bösen fehlt. Der Begriff Freiheit ist aber ein gemeinsamer für den absoluten, wie den creatürlichen Geist, da er ja mit den Begriffen Geist, Persönlichkeit durchaus zusammenfiel.

5) Eine andere Wendung kann man zur Vermeidung dieses Uebelstandes der Sache geben, wenn man die Freiheit nur in der Möglichkeit zur Hervorbringung der einen Art sittlicher Handlung findet; entweder der bösen, wie die mildere Prädestinationslehre will, die dem Menschen zum Bösen die Möglichkeit zuspricht, dagegen das Gute nur aus einer höhern Unterstützung, also aus fremder Bestimmung ableitet. Umgekehrt ist es eine übliche Definition der Freiheit, im Sinne von realer Freiheit, sie nur in der Wahl des Guten zu suchen, während das Böse ein Act der Unfreiheit bliebe, aus einer Art von Knechtschaft unter den sinnlichen Begierden abzuleiten wäre. Beide Versuche heben schon einander auf, da sie gegen einander zeugen; jedenfalls hörte dabei das eine Product, welches von der sittlichen Freiheit ausgeschlossen wäre, damit auf, ein sittliches zu sein; aber eo ipso auch das andere, da es ja nur durch den Gegensatz seine eigenthümliche Bestimmtheit erhält. Es bleibt also nur übrig, die schon gefundene Definition zu vertreten. Freiheit ist entweder die Selbstverfügung über die eigenen Kräfte zum Handeln oder Nichthandeln, zum so oder anders Handeln; oder sie ist gar nicht vorhanden. Der Begriff des aequilibrium ist daraus nicht zu entfernen.

§. 36.

Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffs.

Die formale Freiheit umschloß unerläßlich die Voraussetzung, daß sie eine Möglichkeit enthalte, aus der jeden Augenblick das Entgegengesetzte hervorgehen kann, sowohl das Thun wie das Lassen, das so oder anders Thun. Dieser Begriff scheint nun eben so sehr mit sich selbst, wie mit einer Ansicht

von einem geordneten Naturzusammenhange, und endlich mit einem Verhältniß des Endlichen zu Gott im Widerspruch zu stehen, Bedenken, die beseitigt werden müssen.

1) Die formale Freiheit steht mit sich selbst im Widerspruch, da sie die Freiheit rein in den Begriff des Nichts aufzulösen scheint. Ihre Eigenthümlichkeit muß ja

a) darin bestehen, daß sie aus keinen Gründen hervorgeht, ihr Thun wird als ein grundloses erscheinen, was ja sonst die schlimmste Anklage zu sein pflegt, die einem Handelnden vorgeworfen werden kann. Die Voraussetzung ist ja, daß die That, um frei zu sein, gar nicht aus einer Bestimmtheit des Individuums hervorgehen soll. Also zugegeben, daß Motive, Triebfedern, Sollicitationen auf den Willen einwirken, so ist ja eben nach jenem Begriff der Freiheit gefordert, daß die Entscheidung nicht durch jene Motive auf nothwendige Weise herbeigeführt werde, sich also eben so gut gegen als für dieselben entscheiden könne; zwischen den Motiven und der That soll doch der Zusammenhang fehlen, da recht wohl auch das Entgegengesetzte sich ergeben kann; ein Grund aber, der nichts begründet, ist kein Grund; ein Motiv, das nichts motivirt, verdient diesen Namen nicht. Die Freiheit wird dadurch in eine Region des Grundlosen hinaufgeschoben. Werden an Menschen Motive eingeräumt, so liegen sie doch ohne Zusammenhang mit dem Willen da; das Spiel der Motive wäre ein gänzlich zusammenhangsloses, die That die nicht aus einem genügenden Grund hervorgehn soll, ginge lediglich aus Nichts hervor; es ergiebt sich die unerhörte Zumuthung, das Etwas aus dem Nichts hervorgehen zu lassen.

b) Vielleicht erklärt man gerade den Willen für den Grund, woraus die Thaten hervorgehen; allein die Sache wird dadurch schlimmer; denn nun würde sogar der Wille im Menschen, auf den doch so viel gegeben wird, sich in jenes Nichts auflösen. Der Wille ist doch nach der üblichen Annahme der freie Wille; er hat nicht die Freiheit als eine hinzukommende Qualität an sich, sondern er selbst ist die Freiheit; sein

Dasein ist eben das Dasein der Freiheit. Eben der Wille bestände in der seltsamen Erscheinung, daß aus ihm die entgegengesetzten Entschließungen hervorgingen, was ja eben der Begriff der Leerheit und Nichtigkeit selber ist. Er bestände in einem Sichbewegen, welches aber durch kein reales Sein getragen wird; denn einem solchen, wenn es real ist, kommt doch jedesmal eine Bestimmtheit zu, die auch das Wesen daran ausmacht und dasselbe sofort determinirt. Jedes andere existirende Wesen hat sein Sein gerade in einer Bestimmtheit, wodurch es das wird, was es ist; wird dieß von dem Willen geläugnet, wird ihm jede Bestimmtheit abgesprochen, die sein Wesen ausmacht, so wird ihm dadurch eben die Realität entzogen, und er sinkt unweigerlich in das Nichts hinab. Das Ergebniß ist nun um so viel schlimmer geworden; anfangs erschien die Freiheit nur höchstens als der Zufall bezeichnet zu sein; jetzt aber sinkt sogar der Wille, da ihm jede Realität abgesprochen wird, selbst in das Nichtige hinab; der ganze Begriff löset sich also in Widersprüche auf.

2) Eben so sehr steht sie aber auch mit jedem geordneten Naturzusammenhange in Widerspruch. Will man nemlich auch absehen von jener Leerheit und Nichtigkeit, die der Freiheitsbegriff im Menschen selbst hervorriefe, so ergiebt sich ganz derselbe Erfolg auch für die Einwirkung derselben auf die äußere Natur.

a) Die Natur muß doch, besonders wenn von ihr eine Wissenschaft möglich sein soll, gedacht werden als eine Einheit mit einem bestimmten Verlauf, wo das Einzelne mit dem Ganzen nach bestimmten Gesetzen verknüpft ist. Der Ruhm der Naturwissenschaften beruht gerade auf dieser Sicherheit, wodurch die Natur den Forscher nie täuscht. Der Chemiker kann nicht selten, wo ihm die Beobachtung noch nicht zu Gebote steht, die Zusammensetzung der Körper berechnen; die Natur entzieht sich den Gesetzen nie. Wie aber soll sich damit der Umstand vertragen, daß die menschliche Freiheit völlig ungebunden und willkührlich in die Natur eingreift; wird sie dann nicht wie

eine völlig fremde Potenz jenen Zusammenhang stören? Kämen nicht zwischen die Wirkungen, die aus dem Naturzusammenhang resultiren, sofort andere von ganz entgegengesetzter Qualität; wirkten nicht Causalitäten heterogenster Art bunt durcheinander? Wäre nicht jedes Eingreifen des Menschen in der Natur dem absoluten Wunder gleich, das die Naturgesetze suspendirte? Man kann erwidern, der Mensch vermag die Natur nur gemäß ihren Gesetzen zu behandeln, sonst zertrümmert sie ihn und sein Werk, während das absolute Wunder eben gegen die bestehenden Naturgesetze ankämpft; ganz recht, aber darin trifft der freie Willensact doch mit dem absoluten Wunder überein, daß er einen andern Erfolg herbeiführt, als den der Naturlauf bringen würde, und daß er den aufhebt, den dieser gebracht hätte. Träte auch der durch die eine That gesetzte Erfolg nun sogleich in den geordneten Gang wieder ein, so daß der geregelte Verlauf wieder beginnen könnte, die nächste freie That giebt ihm wieder eine andere Richtung; das freie Handeln sämmtlicher Menschen brächte eine Verwirrung hervor, wobei von Naturverlauf und dessen Verständniß durch die Physik nicht länger die Rede sein kann; es ergiebt sich statt dessen ein nicht weiter zu begreifendes Gewirre von einander durchkreuzenden Causalitäten.

b) Am wenigsten wird man dieses Bedenken dadurch heben können, daß man sich auf die Unbedeutendheit menschlicher Einwirkung auf die Gesammtheit der Natur beruft; etwa wie gering der Theil des Erdkörpers sei, den menschliche Cultur umgeformt habe im Vergleich zu der Masse desselben, oder gar zu der des Universums. Ist die Natur eine in sich bestimmte Einheit, wo jeder Theil mit dem Ganzen in Verbindung steht, so ist eine Störung des Einzelnen auch eine fürs Ganze, wie ja eine große Zahl durch Veränderung nur einer Einheit sofort eine andere wird. Und dann sind doch auch die Störungen, welche die Art und der Pflug des Menschen hervorruft, in der That erheblich genug; sie ändern die Zusammensetzung der Atmosphäre, bestimmen das Klima, rufen

andere Vegetation, und damit andere Thierarten hervor. Das Eingreifen der Willkühr, die auf keine Weise mit den übrigen Naturgesetzen im Einklang steht, ist und bleibt eine Störung, die jeden Zusammenhang aufheben würde.

c) Ein mehr versprechender Versuch, den Zwiespalt zwischen der Natur in ihrem geordneten Gange und der Freiheit als einer Störung derselben zu heben, kann darauf hinausgehen, die Kluft zwischen beiden auszufüllen, und das Einwirken des Geistes auf die Materie begreiflicher zu machen. Ist es denn, so kann man sagen, so unerhört, daß die starre Materie von der in sie eindringenden geistigen Wirkung behandelt, zersetzt und verändert wird? Zeigt nicht die Physik dafür die zahlreichsten Analogien? Welche Gewalt ist mächtiger in der Natur, als die solcher Potenzen, die ihrer geistigen Qualität halber auch schon den Namen Geister, Gase zu führen pflegen; wie wirkt z. B. das Licht, dem die größte Aehnlichkeit mit Geistesart zukommt auf die Materie, und zwar ganz in Widerspruch mit den sonst für die starren Massen geltenden Gesetzen. Die Glasplatte ist für jede andere Substanz, für die schärfste Säure eine Hemmung, aber der Lichtstrahl bringt ungehemmt hindurch. Wie Vieles von den sonst in der Natur geltenden Gesetzen hat man nicht aufgeben müssen, um die jetzige Optik zu Stande zu bringen, und wie vieles wird nicht noch aufgegeben werden müssen. Hiernach scheint die Annahme erlaubt zu sein, wie für die untergeordneten und anderen Geister ein Eingreifen in den Naturverlauf gestattet ist, so dasselbe auch für den Geist in höchster Potenz, den persönlichen mit Freiheit begabten zu gestatten, so daß das Leben und die That berechtigt wäre, die Starrheit der Materie zu durchbrechen. Diese wirklich geniale Wendung, die Bockshammer (die Freiheit des menschlichen Willens, Suttgart 1821 S. 98) versucht, leidet nur an einem Einwurf, wodurch sie weit mehr für als gegen den üblichen Begriff der Freiheit beweist: es wird dadurch die Freiheit selbst und der Geist in die Naturregion herabgezogen und den Gesetzen der Physik unterworfen. Die Kluft zwischen Natur

und Geist wird allerdings ausgefüllt, aber zum Nachtheil des letzteren. Jene unwägbaren geistigartigen Stoffe, Gase, das Licht selbst, hören doch keinen Augenblick auf, wirklich körperlich zu sein: das Licht besteht nach physischer Entdeckung selbst aus Körperchen, die sogar eine Polarität zeigen und bestimmten Gesetzen gehorchen. Es ist subtil, geistig, aber nur im Vergleich zu den gröberen Massen, an sich unterliegt es denselben Gesetzen des Naturganzen, wie diese; für dasselbe gilt nicht die Ordnung der starren Materie, aber doch gewiß eine bestimmte Ordnung, an die es streng gebunden bleibt; nur deßhalb, weil das Starre und das Licht für einander geordnet sind, bringt dieses in jenem keine Störung hervor. Hiermit kommt also der ganze Versuch, Freiheit auf physikalische Weise zu erklären, nur auf ungenauen Sprachgebrauch hinaus, der sich erlaubt, den Namen Geist von Potenzen zu benutzen, die doch nur dem Naturgebiete angehören. Der Versuch ist äußerst gefährlich, da er auch den wirklichen Geist, den freien persönlichen, in die Schranken der Körperwelt herabziehen würde. Es wird hierdurch die erste Voraussetzung aufgehoben, daß das Gebiet der Natur, das der Nothwendigkeit selbst, toto genere verschieden ist von dem des Geistes, wo die Freiheit walten soll. Die Störung, die durch das Eingreifen der freien That in die Natur käme, ist dadurch schlechthin nicht gelöset.

3) Noch erheblicher, als mit einem geordneten Gange der Natur, scheint endlich die formale Freiheit mit dem Verhältniß zu Gott im Streite zu stehen; denn wie soll damit der Begriff der Abhängigkeit von Gott sich reimen, der doch als der Grundzug aller Frömmigkeit erwiesen ist?

a) Die obige Fassung des Gottesbegriffes als einer Immanenz, wenn auch nicht der Substanz dann doch wenigstens der Macht nach, führte zu der Annahme, daß die Creatur nicht nur im Moment der Schöpfung, sondern auch continuirlich jeden Augenblick von Gott getragen und erfüllt werde. Wie soll dieß aber möglich sein in Bezug auf einen Begriff, der an und für sich leer und hohl ist, wie sich eben der der Freiheit ergab

Was Gott schafft und erhält, ist doch dadurch gewiß **real**, und dann seinem innersten Wesen nach auch bestimmt; **nur** das Etwas hat Gott erschaffen, nicht aber das Nichts. Zu dem völlig Unbestimmten ist auch kein Verhältniß möglich.

b) Noch mehr, der freie Wille wird als die **Möglichkeit** angenommen, sittliche Producte a priori zu bewirken, also wahre Causalität zu üben; heißt dieß nicht ihn schöpferisch **setzen**, wie das Wirken Gottes, wird dadurch nicht eben die **göttliche** Causalität aus diesem Kreise des Wirkens hinausgetrieben, und ihr die menschliche substituirt? Während die Religion sich in steter Abhängigkeit von Gott weiß, maßt sich hier die Freiheit eine Selbstständigkeit an, die nur als Rebellion gegen Gott bezeichnet werden kann. Das Verhältniß kann auch im Einzelnen klarer gemacht werden durch ein Eingehen auf die göttlichen Eigenschaften, wie Freiheit weder mit der Allmacht, noch mit der Allwissenheit stimmt; aber der Grundbegriff bleibt der der göttlichen Causalität, die durch menschliche Freiheit beeinträchtigt würde. Nur aus dieser Anerkennung begreifen sich die Systeme der Prädestination, die um die Abhängigkeit von Gott ganz und rein zu haben, mit freudiger Resignation auf die eigene Freiheit verzichten.

c) Weiter tritt dieselbe Schwierigkeit hervor, wenn die Abhängigkeit von Gott nicht in der Form göttlicher Eigenschaften, sondern in der göttlicher Werke aufgefaßt wird. Gottes Erhaltung und Regierung setzt doch gewiß einen geordneten Weltverlauf voraus; wie aber bleibt ein solcher möglich, wo jeden Augenblick die menschliche Willkühr eingreifen und Gott gleichsam das Concept verrücken kann; sogar die Schöpfung wird dadurch zweifelhaft, weil es doch undenkbar ist, daß Gott die Welt nicht als eine bestimmte, reale geschaffen hätte, was aber unmöglich ist, so bald darin Wesen mit völliger Unbestimmtheit, Leerheit vorkommen.

d) Auch gegen den soeben aufgestellten Begriff einer bloß relativen Selbstständigkeit der Dinge zur Erklärung der göttlichen Immanenz läßt sich hier in Bezug auf die Freiheit

Erhebliches einwenden. Man kann sagen, schon Naturproducte vermögen sich von der Basis, die sie trägt, loszumachen und zu einer gewissen Selbstständigkeit zu gelangen. Die Pflanze entkeimt der Erde, ist aber doch ein ganz anderes Product, als diese; das Thier reißt sich los von dem mütterlichen Schoße, der es trug; sollte nicht auch so der individuelle Geist zu einer Selbstständigkeit gelangen können dem schöpferischen Geiste gegenüber? Allein auch durch diese Wendung ist die Sache nur verschlimmert; die Pflanze ist zwar ein anderes Product, als der Boden, sie ist ihrer Qualität nach zwar von der seinigen emancipirt; aber doch nicht von den Naturgesetzen überhaupt: sie ist doch durch die übrigen Naturgesetze, Licht, Luft, Nässe, und auch durch die Qualität des Bodens auf das bestimmteste bedingt; wird das Verhältniß zu dem einen auch gehoben, so besteht es doch zur Gesammtheit fort, von der die Pflanze selbst wiederum einen Theil ausmacht. Soll hierauf das Verhältniß des freien Geistes zu Gott reducirt werden, so käme dieß wiederum mindestens auf Pantheismus hinaus; der einzelne Geist erhielte zu Gott eine Stellung, wornach er unabweisbar ein Theil desselben würde. Wie soll dabei aber die Abhängigkeit von Gott gerettet bleiben? Eine Erwägung dieser Schwierigkeiten erklärt gewiß den schon oft gewagten Versuch, das Ganze für ein unauflösbares Räthsel zu erklären. Das praktische Bewußtsein des Menschen spricht so laut für die Wahlfreiheit; und doch will es nicht gelingen, für sie im Denken nur irgendwie einen Raum zu ermitteln.

§. 37.

Versuch, die Freiheit als einen intelligibeln Act zu erklären.

Auf dem Gebiete der Erscheinungswelt scheint also jeder Versuch zu einer Begründung der Freiheit zu verunglücken; wie aber, wenn es gelänge, damit von diesem Gebiete gänzlich auszuscheiden, und die Lösung in einer höhern Ordnung der Dinge zu suchen?

1) Allerdings hat die Philosophie diesen Weg vielfach eingeschlagen, und die trefflichsten Namen treten dafür als Autoritäten auf.

a) Entschieden schlug Platon diesen Weg ein, der dann durch Origenes auch in die christliche Kirche eingeführt ward. Das Auftreten der Menschenseele auf Erden, innerhalb des Körpers, ist nur die Folge eines frühern Verhaltens derselben am übersinnlichen Ort; damals waren ihr die Loose zu freier Wahl vorgelegt, und wie sie wählte, darnach bestimmte sich ihr zeitliches Geschick. In letzterem herrscht also allerdings Causalverbindung mit Nothwendigkeit; aber diese ist keine ihr auferlegte, sondern selbst gewollte. So scheint also beides gerettet zu sein, die Nothwendigkeit für die zeitliche Ordnung der Dinge, die Freiheit für eine höhere, die aber ihren Erfolg in die zeitliche hinein erstreckt. Wesentlich schließt sich dem auch Schelling an (über menschliche Freiheit), der von einem intelligibeln Acte der Seele redet vor aller Zeit, und vor dem Bewußtsein, von welchem die Folge sich in das zeitliche Dasein herein erstreckt.

b) Auch Leibnitz kommt auf dasselbe hinaus durch seinen Satz von der prästabilirten Harmonie; zwar rettet er nicht die formale Freiheit, da er die jetzige Bestimmtheit des Menschen, sein Verhältniß von Leib und Seele nicht von einem eigenen Acte des Menschen, sondern von göttlicher Einrichtung abhängen läßt. Die Seele handelt hiernach zwar aus sich, so daß ihr Eingreifen in die Natur ihr Act bleibt; nur ist derselbe durch die ihr einmal gegebene Einrichtung determinirt, die Nothwendigkeit also keine „starre", mechanische, sondern eine von Gott geordnete; nur liegt der Anfangspunct dazu ebenfalls in einer höheren, frühern Ordnung der Dinge, ist also eine intelligibele.

c) Endlich auch Kant hat keine bessere Lösung gefunden als in der Unterscheidung des Menschen als φαινόμενον und νοουμένον, nach seiner zeitlichen Erscheinung und nach seiner Idee; ein Gedanke, der sich durch das ganze Kantische System

hindurchzieht. Als Erscheinung unterliegt der Mensch, wie jedes andere Naturwesen, dem Gesetz der Causalität, und damit der Nothwendigkeit; seine Triebe, Begierden erregen seinen Willen und treiben ihn zuletzt zur That; aber verschieden davon ist er als Idealwesen; die Freiheit wird in eine transcendentale Welt hinüber gerettet, wird zu einem intelligibeln Acte.

2) Nur die Begründung dieser Gedankenreihe bleibt äußerst mißlich. Kants Hypothese läßt die große Lücke übrig, in welcher Verbindung dann die Idealwelt mit der Erscheinungswelt stehe. Was hilft es, sich einen Gedankenkreis zu bilden, in welchem jenes Problem seine Lösung finde, zugleich mit dem Geständniß, daß die wirkliche Welt davon gar nicht berührt werde. Es ist damit, wie mit Kants Ding an sich, von welchem für die Realität gar kein Gebrauch gemacht werden kann. Noch haltloser ist die platonische Fassung, die lediglich auf eine Präexistenz der Seele hinauskommt, und die ihre einfache Widerlegung schon darin findet, daß dafür jedes Bewußtsein fehlt. Ohne dieses ist jede Existenz der Seele undenkbar, und hätte es bestanden, so dürfte wenigstens die Erinnerung daran nicht fehlen. Die Freiheit wird also in einen frühern Zustand gesetzt, wo kein Bewußtsein war, sie also auch zur Begründung einer Moralität noch nicht nöthig war; dagegen für den jetzigen Zustand, wo das Gesetz der Moralität vorliegt, würde sie fehlen. Selbst der Vergleich würde nicht passen, daß die jetzigen einzelnen Thaten von einer früher getroffenen Selbstentscheidung ausgingen, wie einzelne Sünden von einer einmal angenommenen schlimmen Gewöhnung; denn der Begriff der Freiheit fordert ja gerade, daß der Mensch auch einer solchen Gewöhnung Herr werden könne, und sich gegen diese bestimmen müsse. Schon diese Rücksichten reichen hin, um den ganzen Versuch mit dem intelligibeln Acte zurückzuweisen; aber näher besehen hilft er auch gar nicht über die oben aufgestellten Schwierigkeiten hinaus, den freien Willen gegenüber der Natur und Gott zu retten.

a) Jener Versuch dient nicht dazu, die Freiheit mit dem

geordneten Naturgange in Einklang zu bringen. Die Schwierigkeit lag darin, daß die freien Thaten der Menschen eine Störung sein würden für den geordneten Gang der Natur. Durch jene Hypothese würde nun allerdings in die einzelnen freien Thaten Ordnung kommen, ohne daß sie dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen würden; die einzelnen Thaten sind Folgen der intelligibeln That, wodurch das Individuum bei seinem Eintritt in die Welt sich bereits selbst bestimmt hat. Allein käme denn nicht mit diesem Eintritt selbst wenigstens dieselbe Störung in die Ordnung der Natur, und zwar nur mehr gesammelt und in ein Bündel gebunden? Wäre nicht der Eintritt jeder Menschenseele in die Welt doch dieselbe Störung der Naturgesetze, da die Art, wie sie beim Eintritt erscheint, doch ein Werk der Freiheit und nicht des Naturverlaufs wäre? Die störende Gewalt wäre auf einmal in die Ordnung der Dinge hinein gesetzt und entwickelte nur erst allmälig ihre störende Kraft; diese ist also nicht gehoben, sondern nur auf einen Punct concentrirt, der aber doch bei dem zahlreichen Entstehen von Menschenseelen sich oft genug eindrängt, um die Ordnung keineswegs zu gestatten.

b) Dasselbe gilt aber auch in Bezug auf Gott. Keiner der obigen Einwürfe, wodurch die Unverträglichkeit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Causalität erwiesen war, wird dadurch gelöset, daß die Freiheit statt in der empirischen, jetzt in der intelligibelen Welt wirksam sein soll. Die Schwierigkeit ist nur um einen Schritt zurückgeschoben, aber nicht gehoben. Ja sie ist vermehrt: denn wenn das Gesetz der Ordnung für die niedere irdische Sphäre erwünscht war, soll sie denn für die höhere intelligibele Welt nicht noch viel nöthiger sein? Muß die göttliche Causalität im reinen Gebiete der Geister nicht noch viel dringender anerkannt werden? Die göttliche Allmacht, die Präscienz wird in jener Sphäre um so viel uneingeschränkter wirken und den menschlichen Willen determiniren müssen, weil bei Abwesenheit der Körperwelt jedes Hinderniß fehlt, welches seine Wirksamkeit gleichsam beengen könnte.

Auch dieser Versuch, die Freiheit durch ein Flüchten aus der Erscheinungs- in eine höhere Welt zu retten, bleibt also erfolglos. Das Ergebniß bleibt in seiner vollen Bedeutung stehen, die formale Freiheit scheint nach keiner Seite hin gerechtfertigt; sie setzt den Willen des Menschen zu einem bloßen Nichts herab, sie stört die Ordnung der Natur, sie verachtet die Abhängigkeit von Gott.

§. 38.

Der Determinismus.

Das bisherige Ergebniß ist nun ein sehr trostloses; die Freiheit in ihrer empirischen Form als Wahlfreiheit scheint aufgegeben werden zu müssen, und damit tritt ein System in sein Recht ein, welches an dem menschlichen Willen eine Nothwendigkeit anerkennt, ihn also durch einwirkende Gewalten determinirt sein läßt. Es kommt zunächst darauf an, diesen Determinismus zuvor in seiner eigentlichen Bedeutung kennen zu lernen, um daran eine Kritik zu knüpfen. Das Wesentliche daran ist also Gebundenheit des Willens; doch ist nicht an äußeren Zwang zu denken, etwa daß es möglich sei, den Willen des Andern durch erregten Schmerz zu brechen. Dieses beweist nichts gegen die formale Freiheit; denn wer um dem Schmerz zu entgehen nachgiebt, kann dieß mit voller Freiheit thun; er wählt jetzt das früher Verweigerte, weil er dem Schmerz entgehen will. Die Gebundenheit liegt vielmehr in der *Abhängigkeit des Entschlusses von der eigenen Natur*; die Motive und Zwecke, die Leidenschaften und Affecte, das Temperament, ferner die eigene Vergangenheit mit ihren Erfahrungen und Präcedentien geben dem menschlichen Geiste eine Bestimmtheit, welche in der Handlung nun ein unausbleibliches Resultat zur Folge hat, und worüber dem Willen als solchem nicht mehr eine freie, d. h. willkührliche Entscheidung zusteht. Das Gesetz der Causalität herrscht damit nicht minder auf dem Gebiete des Geistes, wie auf dem der Natur; der schroffe Gegensatz zwischen

beiden fällt weg; die Gesammtheit der Dinge spaltet sich nicht mehr in jene zwei Hälften, sondern geht in eine Gesammtheit zusammen, in welcher jedes Ding an seinem Ort bestimmten Regeln folgt, und diese seine Bestimmtheit in letzter Instanz auf das Absolute zurückweiset, mag dieß nun mehr pantheistisch, oder mehr theistisch gefaßt werden. Die Philosophen sind hierüber ziemlich einig, weil es ihnen nur so gelingt, in das Gebiet der menschlichen Handlungen Ordnung und Consequenz zu bringen, und für jede Einzelheit einen ausreichenden Grund anzuführen. Auch die Theologen, die einer Prädestinationstheorie folgen, stehen auf dieser Seite, wenn auch vielleicht aus andern Interessen; Augustin, Luther in seiner Schrift de servo arbitrio theilen nicht gerade jene speculativen Ansichten, da sie die formale Freiheit bis zum Sündenfall gestatteten, und sie erst seitdem einem Zustande der Knechtschaft unter der Gewalt der Sünde weichen ließen. Bei Calvin war es eher ein speculatives Interesse, da er die Prädestination anführte, um die göttliche Causalität ungetrübt zu bewahren, also die Freiheit opferte, um die gloria Dei zu retten. Vielleicht würden diese Theologen sich sehr sträuben, wenn sie den Determinismus in allen seinen Consequenzen aufnehmen sollten; allein unverkennbar neigen sie sich dazu hin, und wissen wenigstens von dem gemeinen Begriffe der Freiheit nichts. Im einzelnen läßt sich über die Systeme des Determinismus etwa Folgendes bestimmen:

1) Klar und ehrlich spricht Spinoza aus: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et ex ea sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et agendum certa ac determinata ratione. Er vermischt hier freilich Existenz und Handlung, also metaphysisches und sittliches; behält auch den Begriff der Freiheit bei, allein in einem Sinne, wie ihn das gewöhnliche Bewußtsein nicht gestattet. Freiheit ist ihm das Handeln gemäß der eigenen Natur, aber in Abhängigkeit von derselben, so daß die That auch durch die Bestimmtheit des einzelnen Wesens necessitirt wird. Dieß entspricht

ganz seinem System, das ja nur eine Entfaltung des Absoluten, nicht aber innerhalb dieses Processes eine willkührlich wirkende Causalität kennt.

2) Schelling in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809 redet im Grunde nur wenig von dieser, sondern weit mehr von dem Absoluten und von dem Ursprung des Bösen in der obigen Weise. Entschieden weiset er die formelle Freiheit zurück; er meint, sich gleichmäßig für a oder — a und zwar ohne bewegende Gründe entscheiden zu können, enthielte nur das Vorrecht ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem Esel des Buridan eben nicht sehr vortheilhaft unterscheiden. Indeß billigt er auch den Determinismus in der üblichen Form nicht, daß der Mensch gebunden sei durch seine eigene Vergangenheit, durch seine erworbenen Vorstellungen, die im Augenblicke der That nicht mehr in unserer Gewalt liegen: beide Systeme ruheten auf demselben Grunde und hätten vor einander nichts voraus. Er will deßhalb die Freiheit auf eine höhere Nothwendigkeit zurückführen, die er jenen intelligibeln Act nennt. Dadurch unterscheidet er sich denn auch von Spinoza, der von einer solchen phantastischen That vor allem Bewußtsein nichts weiß, während er mit ihm in der Gleichstellung der Freiheit mit der Nothwendigkeit übereinstimmt.

3) Anziehend ist die Wendung bei Schleiermacher, der ziemlich nach der Prädestinationstheorie die Natur- und die Menschen-Welt als die von Gott geordnete Gesammtheit betrachtet, in welcher jeder Einzelheit der bestimmte Ort angewiesen ist, so daß auch das menschliche Individuum nur eine gewisse zu der Allheit des Reiches Gottes stimmende Rolle durchzuführen hat. Recht geistreich ist diese Idee durchgeführt von Romang, Willensfreiheit und Determinismus, Bern 1835, der den Determinismus der Sache nach so scharf wie Spinoza hinstellt, denselben dann aber doch mit dem gemeinen Begriffe der Freiheit auszusöhnen und namentlich in den sittlichen und juristischen Consequenzen, im Bezug auf Zurechnung, Schuld, Strafe zu rechtfertigen

sucht. Er nennt frei ein Wesen, welches nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur selbstständig aus der innern Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist; also Selbstständigkeit des Seins und Selbstbestimmung zum Wirken. Allein jene Selbstbestimmung ist ihm nun nicht etwa die obige Willkühr, sondern sie ist nur die Folge einer Bestimmtheit, welche dem Individuum von Gott angewiesen ist; die That fließt hieraus nach jenem Causalbande, den wir an dem Begriff der Freiheit oben läugnen mußten, um für sie den wirklichen Begriff der Willkühr zu vindiciren. Romang erkennt ferner an, daß Freiheit nur auf der höchsten Stufe creatürlicher Wesen, auf der Stufe des Geistes vorkomme, weil nur hier der Naturproceß sich zu eigentlicher Energie entfaltet hat. Das Geistige ist die höchste Potenz des Lebendigen und das am allermeisten Freie; aber es tritt dadurch doch aus der Analogie mit der Natur nicht heraus; die Art, wie eine Pflanze sich entfaltet, ist nur Freiheit niederer Art; der ausschließliche Begriff des Ethischen ist hier nicht gerettet. Der Mensch führte doch nur die ihm von Gott zugewiesene Rolle im Weltdrama aus, ist ein Durchgangspunct in der Entwicklung des Absoluten; von Selbstbestimmung aus eigenem Ermessen ist nicht die Rede.

4) Schlimm ist man mit der Hegelschen Schule daran, um ihre Ansicht auf diesem Gebiete zu gewinnen, da sie nach dem Grundsatze ihrer Logik, wornach jedes Ding auch seinem Gegentheile gleich ist, hier leicht Verstecken spielen und die üblichen Ausdrücke beibehalten kann, während sie ihnen doch einen ganz andern Sinn unterlegt. Sie probirte dieß schon bei der Lehre von Gott, wo sie immer behauptete, die Persönlichkeit Gottes anzuerkennen, während sie doch nur ein Princip annahm, aus welchem in der weiteren Entwickelung die Persönlichkeiten hervorgehen, während es selbst gewiß nicht persönlich heißen kann, und der Name Gott, der nur auf dem theistischen Gebiete ein Recht hat, hier völlig unbefugt ist. Etwas ähnliches erlaubt die Schule sich hier mit dem Begriffe der Freiheit, den sie stets im Munde führt, aber etwas ganz anderes damit meint.

a) Der Consequenz des Systems nach ist formale Freiheit hier etwas Unmögliches, und zwar sowohl bei Gott wie beim Menschen. Alle Existenz ist ja Entwicklung des Absoluten, wenn auch im Verlauf des logischen Gedankens. Der Grundzug dafür ist ja der Proceß, also mit Nothwendigkeit, so daß schlechthin, was geschieht, und so auch die That des Menschen, nicht anders erfolgen kann, als sie geschieht. Das Merkmal des Indeterminismus und seines Gegners des Determinismus liegt in dem Puncte, daß jener auch ein Anderskönnen, als geschieht, behauptet, dieser dasselbe läugnet; und auf diese Spitze getrieben wird ein Hegelianer nie die Möglichkeit einräumen, daß eine That anders ausfallen könne, als sie wirklich erfolgt. Hegel selbst spricht sich über diesen Punct nicht sehr klar aus, wie er es überhaupt vermeidet, sich über Puncte zu erklären, wo er mit dem christlichen System offen hätte brechen müssen, z. B. bei der Frage nach der Unsterblichkeit, wo erst die Schüler das Geheimniß der Schule ausplauderten. Er äußerte sich über diese Frage nur in der Logik unter der Form, wo er vom Zufälligen und Nothwendigen spricht, unter welche ja die Frage von der Freiheit und Nothwendigkeit fällt. Er gestattet das Zufällige, aber nur als ein in die Nothwendigkeit aufgehobenes Moment; was also so viel heißt, zufällig ist ein Ding, sofern es aus seinem Zusammenhange losgetrennt und in abstracter Vereinzelung vorgestellt wird; dagegen nothwendig ist dasselbe Ding in jenem Zusammenhange. Auf die Freiheit übertragen heißt dieß, frei ist die That nur in ihrer Vergleichung mit den anderen einzelnen neben ihr stehenden Dingen; dagegen ist sie nothwendig im Zusammenhange der Dinge selbst; sie ist und bleibt also gebunden an den Proceß des Absoluten, für welchen der menschliche Geist doch nur ein Ort der Erscheinung ist, und dieß heißt offen gesprochen Determinismus.

b) Mit dieser offenen Sprache geht Dr. Strauß hervor, der überhaupt das Prädicat der Ehrlichkeit verdient, da er gar nicht den Schein einer Harmonie mit dem Christlichen ferner beab-

ſichtigt. Glaubenslehre II. S. 364. ſpricht er es aus, daß die ganze Schwierigkeit des Problems von der menſchlichen Freiheit nur dadurch entſtehe, daß man dieſelbe gegenüber dem theiſtiſchen Gott durchzuführen ſuche, was vergeblich ſei; das abſolute agens, als perſönlich anderen agentes gegenüber geſtellt, ſetzt dieſe zur bloßen Paſſivität herab; ſeine Cauſalität löſcht die endlichen Cauſalitäten aus, wie am Himmel die Sterne vor dem Glanz der Sonne erbleichen. Dagegen ergiebt ſich alles einfach nach dem Syſteme des Pantheismus, wo die Thätigkeit der Menſchen nichts anderes iſt als die Selbſtthätigkeit Gottes, der in ihnen thätig iſt, wobei aber jeder Gedanke an freie Thätigkeit der Menſchen ſchwinden muß. Hier die offene Conſequenz dieſer Schule; der menſchliche Wille iſt gar nicht ſelbſtſtändig vorhanden, alſo auch nicht frei, ſondern ſtatt ſeiner handelt nur der in ihm vorhandene Gott.

c) Dagegen übel iſt man mit dem neueſten Schriftſteller aus der Hegelſchen Schule über dieſen Punct daran, Vatke, die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und göttlichen Gnade, Berlin 1841. Er ſucht den Standpunct der rechten Seite jener Schule durchzuführen, der auf ein möglichſt gutes Vernehmen mit dem Geiſte dringt, und ſucht deßhalb die kirchlichen Ausdrücke möglichſt beizubehalten. Er giebt ſich den Anſchein, dem Determinismus gänzlich zu entgehen, nimmt aus dem gemeinen Begriffe der Freiheit ſogar die Beſtimmung auf, daß dieſelbe Willkühr ſei; allein es iſt nur ein ungenügendes Verdecken des Reſultats, das unerläßlich zum Determinismus führen müßte. Er räumt ein, daß der Wille doch nur ein, wenn freilich der höchſte Punct in dem Proceſſe der Entwicklung des werdenden Geiſtes ſei; niedere Puncte ſind das bloße organiſche Leben, dann das Spiel der Begierden und Triebe; der Wille entſtehe, wenn der Geiſt zum Selbſtbewußtſein erwacht; aber (S. 242) iſt es doch die eine geiſtige Subſtanz, die ſich zuerſt in der Form der Nothwendigkeit, und ſeit dem Erwachen des Selbſtbewußtſeins auch in der Form der Freiheit hervorbringt. Vatke gewinnt alſo doch nicht einen

selbstständigen Menschenwillen, am wenigsten einen der Willkühr fähigen, sondern es ist doch nur das Absolute, das innerhalb des Menschengeistes zum Wollen gelangt, damit dem Proceß seiner Selbstentwicklung folgt, aber gewiß keine Freiheit im obigen Sinne gestattet. Es begreift sich leicht, wie auf diese Weise auch andere kirchliche Formeln sich aufnehmen lassen, ein Einswerden des menschlichen Willens mit dem göttlichen; die göttliche Gnade als ein Herablassen jenes zu diesem; aber man vergesse dabei nie, daß hier nicht wie im kirchlichen System sittliche Persönlichkeiten einander gegenüberstehen, sondern doch Alles nur auf den metaphysischen Proceß hinauskommt, wornach das Absolute nicht früher zum Bewußtsein kommt, als auf der Stufe der Menschenseele, und so auch der menschliche Wille nicht wahrhaftes Eigenthum des Menschen wird, sondern doch nur eine Aeußerung der Wirksamkeit Gottes ist. Es ist also nicht völlig consequent und ehrlich verfahren, wenn dieß System sich anstellt, Freiheit sogar in der Form der Willkühr zu vertreten, während es doch seiner ganzen Anlage nach unwiderleglich zum Determinismus führen muß, wie umgekehrt der persönliche theistische Gott auch allein eine mit Freiheit begabte Creatur sich gegenüber stellen kann.

§. 39.

Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit.

Die Philosophie hat also durch ihre sämmtlichen Repräsentanten sich für den Determinismus erklärt; da sie kein Ereigniß anerkennt, als wofür sie den zureichenden Grund aufzufinden vermag, so muß sie einen Begriff der Freiheit verschmähen, der eben keine Erklärung, d. h. Nachweisung des nothwendigen Ursprungs für die That gestattet. Speculativ etwas begreifen heißt ja eben, es in seiner Nothwendigkeit darthun; und eben dieß ist ja die Negation der Freiheit selbst. Der Zufall, die Willkühr, das aequilibrium, wie es von der formalen Freiheit nie entfernt werden konnte, ist unverträglich

mit aller Philosophie. Ihr Resultat bleibt also Determinismus. Allein wie stimmt nun hiezu das menschliche Bewußtsein, das wir doch als letzte gültige Quelle der philosophischen Wahrheit anerkannt haben?

Jene Einwürfe der Philosophie sind gewaltig, ihre Bedenken gegen die Freiheit können zaghaft machen, aber sie werden zunächst factisch bewältigt und durchbrochen durch die Stimme des eigenen Bewußtseins, die den Menschen frei nennt, unwiderleglich frei in dem Sinne der formalen Freiheit, d. h. Herr über seine Handlungen; die Aufgabe der Wissenschaft wird deßhalb nur sein, einmal diese Thatsache des eigenen Geistes, die nicht trügen kann, zur näheren Klarheit zu bringen, und sie sodann gegen jene speculativen Einwürfe zu rechtfertigen.

1) Schon das Vorhandensein des Begriffs Freiheit, um den wir hier ringen, die Möglichkeit seiner Auffassung selbst ist Beweis dafür, daß er uns irgendwoher überkommen sein muß. Er stammt nun aber gewiß nicht aus der äußern Natur und deren Betrachtung; denn dort sehen wir nur die Nothwendigkeit, nur das Gesetz der Causalität, das wie ein geordnetes Räderwerk ineinander greift. Die Natur mit ihrem geordneten Verlaufe hat uns ja gerade den Begriff der Freiheit rauben wollen. Eben so wenig stammt derselbe aus der bloßen Reflexion, so daß wir sie gefunden hätten als ein letztes Ergebniß, um manche voraufgehende Erscheinungen zu erklären; so gewiß wir für eine Reihe von Thatsachen und geistigen Erscheinungen keine Lösung, und mit dem Denken keine Ruhe finden werden, als eben durch Zulassen des Begriffs der Freiheit, eben so gewiß ist dieser Begriff nicht erst erfunden, gleichsam als Auskunftsmittel, um das Reich der Natur und des Geistes zu begreifen; sondern er ist Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins selbst, er inhärirt unserer geistigen Natur, oder er ist eine Idee. Idee soll nicht heißen, was der Realität widerspricht, ein bloßes Gedankending, oder was erst in einer fernen entlegenen Zukunft seine Ausführung erhalten soll; die Idealität wird nicht auf Kosten der Realität erkauft; die Idee ist, wie Hegel ausführt,

der real gewordene Begriff, das höchste Regulativ der Realität; so ist die Idee der Freiheit das letzte Grundprincip der sittlichen Natur des Menschen; sie fällt mit dem Begriff Persönlichkeit, Geist zusammen; es hätte nie ein Mensch das Wort Ich aussprechen, nie unter dem Flusse der Naturereignisse die Identität mit sich selbst bewahren können, wenn er nicht an der Idee der Freiheit den Kern seines geistigen Wesens besessen hätte

2) Aber keine Idee ist etwas rein theoretisches; der Mensch ist nicht eine Tafel, auf welche gewisse theoretische Sätze als schlechthin wahr eingeschrieben wären; er ist eine Werkstatt zu praktischem Handeln, und der Wille ist der warme Hauch des Geistes, der hier die starren Massen belebt. Auch die Idee Gottes ergab sich ja nicht auf bloß theoretischem Wege, sondern nur involvirt in das praktische Bedürfniß, in die Thatsache der Abhängigkeit, aus deren Inhalte es erst gelang, den Begriff der Religion, und in weiterer Folge den des persönlichen Gottes zu finden. Eben so redet die Idee der Freiheit in uns auch nicht anders als in und durch die sittliche That selbst. Der Mensch weiß sich frei, nicht in abstracto, sondern jedesmal nur im Augenblicke der That, und in der Beziehung zu dieser durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit. Hier liegt der Prüfstein des Freiheitsbegriffs, hier seine Wahrheit. Es ist eine unwiderlegliche Stimme der eigenen Brust, daß der Mensch im Augenblicke des Handelns auch anders handeln könne, also gerade jenes Kriterium der formalen Freiheit: ich vollziehe die That, aber gewiß mit dem Bewußtsein, daß ich nach meiner geistigen Selbstständigkeit der Urheber davon bin und völlig die Möglichkeit besitze, sie auch zu unterlassen; und nach der That weiß ich von einer Schuld, oder einem Verdienste nur in so fern, als ich mich deren Urheber nenne oder sie in letzter Instanz aus meiner Selbstbestimmung ableite. Mögen mancherlei Potenzen sollicitirend auf mich einwirken, Triebe, Begierden, oder mehr geistige Motive, wie meine eigene Vergangenheit, die mit süßen Erinnerungen lockt, oder mit herben schreckt: hoch über diesem Allen steht das Bewußtsein,

daß nichts dergleichen mich ſelbſt von der Autorſchaft der That diſpenſirt, daß ich ſie mit allem ihrem ſittlichen Gewicht auf mich als Thäter nehmen muß.

2) Der Beweis der Freiheit ſoll alſo nicht durch Demonſtration geführt werden, am wenigſten durch Experimente, wie wohl verſucht iſt, um zu zeigen, daß der Menſch ſogar in den ſogenannten Adiaphoris doch völlig frei verfahren, z. B. welchen Fuß er zuerſt anſetzen wolle, wie er in Bewegungen des Körpers doch völlige Willkühr erproben könne; dabei hätte der determiniſtiſche Gegner immer die Ausrede, daß dieſen Bewegungen doch ſtets eine gewiſſe Cauſalität in der Dispoſition des Körpers zu Grunde liegen könne, etwa, wie das Laub des Baums vom Winde bewegt wird, oder die Strömung des Windes durch andere Naturzuſtände bedingt iſt. Unſer Beweis liegt vielmehr allein in der redlichen Antwort auf die Frage, ob der Menſch ſich nicht für ſeine That in letzter Inſtanz verantwortlich weiß. Muß dieß bejahet werden, ſo iſt damit auch die Möglichkeit des Andersgekonnthaben zugegeben; es iſt jede Ausflucht abgeſchnitten, welche die That aus irgend einer Nothwendigkeit ableiten wollte; von äußerm Zwange iſt nicht die Rede, denn wer ſich zwingen läßt, beweiſet eben dadurch ſeine Freiheit, daß er dem Zwange weicht und den Widerſtand nicht länger fortſetzt; aber auch nicht von innerm Zwange, von der aus der Beſtimmtheit des eignen Weſens fließenden Nöthigung; denn folgte er dabei nur der Einrichtung ſeiner Natur, ſo wäre nicht er verantwortlich, ſondern der Ordner ſeiner Natur, er ſänke damit zu einer Maſchine herab, die nur den ihr vorgeſchriebenen Verlauf durchmachte. Die Gewißheit der Verantwortlichkeit, wie ſie der Menſch nie für ſeine Thaten ablehnen kann, iſt alſo das Palladium der ſittlichen Freiheit.

3) Das Vorhandenſein der Freiheit iſt hiernach nicht zweifelhaft, und zwar gerade in dem Sinne, wie die Philoſophie ſich dazu nicht entſchließen kann, im Sinne von Wahlfreiheit. Dieſer Widerſpruch der Philoſophie darf uns jedoch nicht

ſchrecken; ſie hat ja auf dieſelbe Weiſe ſich auch gegen den Begriff des perſönlichen Gottes geſtemmt und ihre Gründe nur zum Beſten des Pantheismus geltend gemacht; erſt aus den Thatſachen des menſchlichen Bewußtſeins heraus gelang es, die Gottesidee in dieſer Form dennoch zu erhärten. Der Fall iſt ganz derſelbe, es handelt ſich wieder um den Begriff der Perſönlichkeit; wir haben uns aus der Schlinge der Nothwendigkeit, des bloß cauſalen Naturproceſſes zu befreien und die Idee geiſtiger Perſönlichkeit zu rechtfertigen. Und ſelbſt wenn es nicht gelänge, die Einwürfe des Determinismus ſämmtlich zu löſen, ſo würden wir nur die Wahl haben zwiſchen dem Räſonnement der Speculation, die die Freiheit für unmöglich erklärt, und zwiſchen der unverkennbaren Thatſache unſers Bewußtſeins, wobei dann immer noch die Auskunft übrig bliebe, die Sache ſelbſt für unbegreiflich, für ein nicht zu löſendes Räthſel zu erklären. Wie mancher hat ſchon ſelbſt dieſe nicht ſehr ehrenvolle Auskunft vorgezogen, um nur die Stimme der eignen Bruſt zu retten. Doch vor dieſem Schritte der Verzweifelung mögen noch einmal die Bedenken einer Kritik unterworfen werden, welche die Speculation vorbrachte: ſie hießen, die Freiheit iſt ein in ſich nichtiger Begriff, da ihr der Charakter der Beſtimmtheit fehlt; ſie ſtreitet gegen jede Anſicht von einem geordneten Zuſtande der Natur, ſie iſt unvereinbar mit der Cauſalität Gottes.

§. 40.

Die Freiheit als eine Kraft.

Das Bedenken, welches die Philoſophie gegen den Begriff der Wahlfreiheit aufſtellte, kam darauf hinaus, daß hier aus einer und derſelben Wurzel jeden Augenblick entgegengeſetzte Reſultate hervorgehen könnten, welches eine völlige Unbeſtimmtheit und damit etwas rein Leeres und Nichtiges vorausſetze. Jedem anderen Naturdinge komme es doch vor Allem zu, mit ſich ſelbſt identiſch, und alſo etwas Ganzes und Feſtes zu ſein;

§ 39. Das Bewußtsein des [illegible]

dagegen jener Begriff der Freiheit liefere einen Zustand, der zu sich selbst nicht stimme, weil er jeder festen Begrenzung entbehre. Diese Schilderung ist völlig richtig, wenn es sich darum handelt, den Begriff einer Ursache zu liefern; eine solche kann nicht anders wirken, als gemäß ihrer Qualität, das Feuer muß brennend, der Schnee muß kühlend wirken. Allein die Freiheit soll auch gar nicht nach Art einer Ursache wirken, sondern nach Art einer Kraft, und zwar einer bewußten Kraft; sie ist bewußter Wille, und das Wesentliche daran ist eben, daß das Eintreten der Wirkung und die Art und Weise derselben eben in das Ermessen des freien Individuums gestellt ist. Jenes ganze Bedenken erledigt sich, indem wir von dem Begriff Freiheit den Charakter einer Ursache ablehnen, und auf den einer bewußten Thätigkeit bringen.

1) Hier zeigt sich, daß jene Philosophen den Begriff Geist gar nicht von dem Naturgebiete ausgeschieden, sondern höchstens als dessen oberste Spitze und Blüthe erklärt haben, da sie darauf nun doch das Gesetz der Causalität übertragen, wie es dort gilt; Geist ist aber vielmehr der wirkliche Gegensatz gegen die Natur, so daß gerade in seinem Begriff liegt, nicht dem Gesetz der Nothwendigkeit und Causalität zu unterliegen. Für den Geist ist es eben charakteristisch, sich selbst in der Gewalt zu haben, die Autonomie zu besitzen, sich selbst zu bestimmen; und nur darin liegt der Begriff der Persönlichkeit. Jetzt paßt also gar nicht mehr der Einwurf, daß etwas Unbestimmtes, Leeres darin liege, wenn aus derselben Bedingung Entgegengesetztes hervorgehe; es liegt ja gar keine Bedingung vor, sondern eine Kraft, ein Vermögen, das über sich selbst verfügt; der Geist ist Herr über sich selbst, setzt mit eigener Entschließung seine Kräfte in Thätigkeit, fängt eine sittliche Reihe a priori an, und eben daß er dieß kann, darin liegt sein Begriff selbst. Die Philosophie, die dieß läugnet, hebt also den ganzen Begriff Geist auf, zieht ihn auf das Naturgebiet herab, oder überträgt auf ihn Aussagen, die zu ihm gar nicht passen. Nicht eine Leere, Nichtigkeit liegt also in dem Begriffe der Freiheit, sondern

die höchste Potenz, das Vermögen sich zu bestimmen, sich selbst einen Inhalt zu geben. Das ganze Bedenken kommt also zu Stande durch einen bloßen Fehler der Speculation, die den Geist materialisirt und in das Naturgebiet herabzieht. Was dort als Wille angenommen wird, eine Thätigkeit die unbewußt und zwingend sich kund giebt, ist allerdings auch im Menschen vorhanden, da er ja dem einen Theile nach auch dem Naturgebiete angehört, aber dieß ist nicht der Wille, sondern es sind Triebe, das Begehren. Der Hungernde wird zum Nehmen der Speise getrieben, die Natur fordert es so; aber hoch über dem Begehren steht nun eben der Wille, der diese Forderung auch recht wohl abschlagen kann und sich die Speise versagt. Der auf Ehrenwort Gefangene begehrt die Freiheit, aber er will sie nicht, da ein sittliches Hinderniß entgegensteht. Die bittere Arzenei begehrt der Kranke nicht, aber er will sie, sein Entschluß treibt ihn dazu. Freiheit ist hiernach also identisch mit Geist, Persönlichkeit, und nur unbegreiflich auf dem Boden des Materialismus, der den Begriff Geist im wahren Sinne nicht zuläßt. Das ganze Bedenken, hergenommen von dem Begriff des auch Anderskönnen, schwindet also dadurch, daß gerade dieser Begriff als der unerläßliche und charakteristische für den Geist anerkannt wird. Freiheit ist nicht Ursache, sondern Kraft, Vermögen, und alle Einwürfe, die nur von dem Naturgebiete entlehnt sind, werden hierdurch abgelehnt, daß wir für den Geist eine gänzlich andere Sphäre erwerben.

2) In die Sphäre Geist gehört sowohl Gott, wie der creatürliche Geist, für die also der Begriff der Freiheit gleich ist; sie besteht in dem Vermögen, über sich selbst zu verfügen; Gott besitzt dieß absolut, durch sich selbst; der endliche Geist besitzt es durch Gottes Verleihung; es mag noch schwierig sein und bleibt weiterer Untersuchung vorbehalten, ob durch die endliche Freiheit nicht die absolute Gottes gestört werde; dieß ist das dritte unserer Bedenken, aber in dem Begriffe selbst liegt kein Widerspruch, keine Leerheit, daß Gott Wesen schuf und ihnen die Verfügung über sich selbst verlieh, gleichsam abtrat.

Soll der Begriff der Gottähnlichkeit, der Ebenbildlichkeit irgend eine Bedeutung haben, so muß sie darin liegen, daß dem Menschen die Autonomie über sich selbst, die Verfügung über seine Kräfte mit verliehen sei; ohne dieß wäre er eine Maschine, wie die übrigen Naturdinge. Es reicht also gar nicht aus, Freiheit zu erklären „ein Sichselbstbestimmen gemäß der eigenen Natur", wenn nun doch in der eigenen Natur wiederum der Begriff der Ursächlichkeit liegen soll; sondern auch die eigene Natur ist in so fern kein Zwang für die Freiheit, als der Wille auch sogar gegen die eigene Natur thätig sein kann, z. B. im Selbstmorde. Es ist wahr, die Freiheit ist eingeschränkt durch die eigene Natur, aber nur ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach; die Handlung bleibt immer eine endliche, begrenzte, ist stets mit dem Charakter des creatürlichen Daseins behaftet; aber dadurch wird nicht im Geringsten der Begriff der Freiheit selbst beschränkt, die eben in dem Entschlusse aus eigenem Ermessen, in der Autorschaft der Handlung besteht.

3) Dieser Begriff ist deßhalb so unerläßlich, weil nur er erst das ganze Gebiet des Ethischen eröffnet; nur was vom Menschen so geschieht, daß er dafür in letzter Instanz der Urheber ist, hat sittlichen Werth, während es ohne dieß nur Naturverlauf wäre und weder den Begriff der Schuld noch des Verdienstes, also den der Verantwortlichkeit möglich machte. Ist der Mensch, nach Hegel, nur ein Durchgangspunct in der Entwicklung des Absoluten, oder nach Schleiermacher nur ein Acteur, dem in dem großen Weltdrama eine vorgeschriebene Rolle zugetheilt ist, so ist es das Absolute selbst, oder der Weltgeist als Dramatiker, der hier wirkt, aber nicht der Mensch, und daher also nicht im Geringsten responsabel. Man bedenke nur den einen Begriff der Besserung oder der Umkehr auf dem ethischen Pfade, worauf doch jede Religion so entschieden dringt; er ist völlig unmöglich bei dem Systeme des Determinismus, denn er würde voraussetzen, daß der Weltgeist sich selbst corrigirte; möglich ist er nur bei sittlicher Freiheit, die selbstständig einen falschen Weg einschlug und ebenso selbstständig zur

Umkehr aufgefordert wird. Der Begriff des Gewiſſens, das uns eine Verantwortlichkeit für die eigene That auflegt, wäre ein Traum, eine neckiſche, ſchädliche Ausſtattung unſerer Natur; wir machten uns Gedanken über Schuld, die gar nicht ſtatt fände; uns wäre damit eine Lüge eingepflanzt, die uns ſelbſt zur größten Laſt gereichte.

4) Nur unter der Auffaſſung des Geiſtes als mit Freiheit begabt und zu einem ſelbſtſtändigen Vermögen berufen iſt auch der Begriff der Unſterblichkeit haltbar, nur ſo erſcheint es der Mühe werth, für ein Weſen, das zu ſo großem Zwecke berufen iſt, auf eine Fortdauer zu hoffen; dagegen, wird der Geiſt nur als ein Naturproduct betrachtet, der ſeine volle Beſtimmung in ſich ſelber hat, ſo iſt allerdings gegen ein Untergehen deſſelben nach Art der übrigen Naturdinge nichts einzuwenden. Es iſt allein der ſittliche Werth, die ſelbſtſtändige Theilnahme an der Ausführung der Idee des Guten, die Ausrüſtung mit ſittlicher Anlage, die dem Menſchen auch nach dem Urtheile Gottes eine Bedeutſamkeit beilegt, deren Fortdauer wünſchenswerther wäre als die Vernichtung. Das iſt der Mittelpunct aller Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, die alſo nur im Verein mit der Lehre vom perſönlichen Gotte und der perſönlichen Freiheit des Willens haltbar erſcheint, während ſie auf pantheiſtiſcher Baſis allerdings aufgegeben werden muß.

5) Jetzt iſt auch gewiſſermaßen erträglich, die Freiheit als etwas Unbegreifliches hinzuſtellen, nämlich in dem Sinne, daß für die freie That gar kein weiteres Begreifen, d. h. ein Ableiten aus höher hinaufliegenden Gründen, möglich iſt. Aber die That iſt deßhalb nicht etwa grundlos, ſondern der Wille ſelbſt iſt dafür der Grund, und die mancherlei Motive ſind die Zwecke, die der Menſch verfolgt, aber wiederum nach eigener Wahl: die freie That beginnt jedesmal eine ſittliche Reihe von vorn, und kann alſo weiter hinauf nicht begriffen, d. h. in einer Nothwendigkeit nicht deducirt werden. Erweiſen können wir nur ihre Möglichkeit; aber der Eintritt der That ſelbſt

bleibt etwas Factisches, Historisches, das sich a priori nicht construiren läßt. Es ist eben ein Vorrecht des Geistes, auf diese Art Herr über sich selbst zu sein.

§. 41.

Die Freiheit im Verhältniß zur Ordnung der Natur.

Das zweite Bedenken der Speculation lautete dahin, daß die Freiheit, wenn auch nicht mit sich selbst, dann doch jedenfalls mit einem geordneten Laufe der Natur in Widerspruch steht. Durch das stete Eingreifen menschlicher Wirksamkeit träte jeden Augenblick in den geordneten Gang der Naturkräfte eine Störung, ein Durchkreuzen ganz verschiedener Kräfte ein, wodurch jeder regelmäßige Verlauf, wie ihn namentlich die Naturwissenschaft fordere, schlechthin unmöglich werde. Das nothwendige Product der Natur werde durch das freie des Menschenwillens überall durchkreuzt und in seinem Verlaufe gehemmt.

1) Allein zugegeben, daß die Wirksamkeit der Natur eine nothwendige sei, so würde die Verschiedenheit derselben von der freien menschlichen doch nur in dem Quell des Wirkens liegen, nicht aber in dessen wirksamer Beschaffenheit. Auch das menschliche Wirken ist ja ein endliches, aus endlichen Bedingungen hervorgegangen, an die Gesetze der Creatürlichkeit gebunden, durch die Endlichkeit der Kräfte beschränkt, also in seinen Resultaten durchaus nicht von dem Wirken der Natur verschieden. Ob ein Vogel ein Samenkorn weiter trägt, der Wind es verwehet, oder die Menschenhand es pflanzt, ist für den Erfolg durchaus einerlei. Das Wirken des Menschen bleibt ein creatürlich umgrenztes, und deßhalb durchaus nicht ein mit der Natur streitendes. Die Frage, aus welchem Quell die Wirkung hervorgeht, ist eine metaphysische, wodurch das physische Resultat nicht alterirt wird.

2) Allein auch wenn wir selbst auf die Verschiedenheit des Quells eingehen, so ist diese doch nur bis auf einen ge-

wiſſen Punct vorhanden, nämlich in der Gegeneinanderüberſtellung von Natur und Geiſt, ſie verſchwindet aber in der Zurückführung beider auf das Schöpfungswerk Gottes. Iſt denn nicht der menſchliche Wille, der hier wirkend eingreift, ebenfalls ein geſchaffener, von Gott geſetzter, ſo daß in letzter Inſtanz der Quell beider doch derſelbe bleibt? Wer heißt denn die Speculation wiederum bei der bloß deiſtiſchen Auffaſſung der Welt ſtehen bleiben, wo ſie nur die einmal in den Gang gebrachte Maſchine iſt, die in ihrem Räderwerk nicht geſtört werden dürfe? Iſt nach der lebendigen Weltanſicht die Materie überall durchdrungen von der erhaltenen Macht Gottes, ſo verſchwindet ja der Begriff der Nothwendigkeit gänzlich, und wir haben überall das geiſtige Wirken Gottes zu verehren, dem nun ein gleichfalls geiſtiges Wirken des Menſchen durchaus nicht mehr widerſpricht. Es bleibt nicht mehr ein Kampf des Geiſtes gegen die Natur in der freien Handlung des Menſchen zurück, ſondern ein Handeln der creatürlichen Freiheit in ihrer Harmonie mit der unendlichen.

3) Was das Entſcheidenſte iſt, die Beſtimmung der Welt iſt ja gar nicht die, für ſich zu ſein, in ihrer Selbſtſtändigkeit zu beharren, ſondern ſie ſoll ja gerade der Schauplatz des ſittlich wirkſamen Geiſtes werden: was alſo die Speculation als unerträglich betrachtet, das Eingreifen der freien That in die Natur, eben dies iſt ja die Beſtimmung der letzteren, und dazu iſt ſie von Gott geordnet. Die Materie ſoll von der Idee behandelt und umgeformt werden; ſie iſt dazu beſtimmt, deren Träger zu ſein: Schleiermacher erklärt recht gut alles ſittliche Handeln als ein Unterwerfen der Natur unter die Idee. Nur auf dieſe Weiſe rechtfertigt ſich z. B. die Herrſchaft des Menſchen über die Natur, die Thiere, die Benutzung derſelben zu ſeiner Erhaltung. Abgeſehen von dieſem ſittlichen Recht auf die Kräfte nnd das Leben der Thiere würde der Menſch dabei nur nach dem Recht des Stärkeren oder vielmehr des Schlaueren verfahren, alſo nicht ethiſch berechtigt ſein. Eben daraus ergeben ſich aber auch die Pflichten gegen dieſelben,

sie nämlich nicht weiter und anders zu gebrauchen, als der sittliche Zweck vorschreibt und fordert. Das Eingreifen der freien That in die Ordnung der Natur ist also keine Störung derselben, sondern gerade eine Hinführung zu dem ihr von Gott vorgesetzten Zwecke. Nur unter der Voraussetzung, daß freie Wesen da sind, um die Welt zum Schauplatze des werdenden Reiches Gottes zu machen, hat dieselbe einen vernünftigen Zweck, aber nicht, wenn sie als leer und baar der sittlichen Idee gedacht wird.

4) Am wenigsten ist jetzt noch die Ausrede zu fürchten, daß durch die Freiheit der Zufall eingeführt würde, der mit der Nothwendigkeit in Streit geriethe. Man kann zunächst erwidern, daß Zufall und Nothwendigkeit sich gar nicht ausschließen, sondern daneben immer noch das Wirken der Freiheit als drittes übrig bleibt. Dann aber verschwindet ja nach der lebendigen Weltansicht gerade im Gegentheil der ganze Begriff der Nothwendigkeit und löset sich vielmehr auf in die eine Wirksamkeit Gottes. Naturgesetze und Naturkräfte bleiben ja eben gar nicht etwas so Objectives und Selbstständiges, daß man für sie eine besondere Zärtlichkeit beweisen müßte. Sie erscheinen ja nur als das jeden Augenblick von Gott Gewollte; es bleibt wiederum nur eine doppelte Thätigkeit übrig, die göttliche, welche sich im Reiche der Natur offenbaret, und die menschliche, die auf Wirksamkeit unter den gegebenen Bedingungen und mit dem dargebotenen Material angewiesen ist; aber beide haben in der Ausführung der Idee des Guten ihre höhere Einheit. Die Natur als solche ist nichts Selbstständiges, das sich über ein Eingreifen der menschlichen That beschweren könnte. Die ganze Schwierigkeit kommt demnach nur darauf hinaus, die göttliche und menschliche Wirksamkeit gegen einander abzugrenzen, und dieß war das dritte Bedenken.

§. 42.

Die Freiheit in ihrem Verhältniß zur göttlichen Causalität.

Der Einwurf gegen menschliche Freiheit beruhete auf der Besorgniß, dadurch die Absolutheit Gottes eingeschränkt zu sehen, und so die Abhängigkeit von ihm zu vernichten. Wird nämlich neben der göttlichen Causalität noch eine andere endliche statuirt, so ist damit eine Macht anerkannt, die selbstständig handelt und eben dadurch der göttlichen Causalität Eintrag thäte. Gottes Causalität als absolut gedacht muß jede andere endliche neben sich erdrücken, wie die Sonne am Himmel neben sich die Sterne auslöscht. Allein

1) der Einwurf würde gegründet sein, wenn die endliche Causalität, wie sie sittlich frei ist, eben so auch metaphysisch selbstständig wäre, d. h. ihren Ursprung sich selbst verdankte, oder die causa sui besäße, dann würde sie souverän neben Gott stehen und für ihn eine Grenze sein. Allein sie ist und bleibt creatürlicher Art, von Gott geschaffen, und von seiner präsenten Macht jeden Augenblick getragen. Die Abhängigkeit dem Sein nach wird nie bezweifelt und nur behauptet, daß der Geist in seiner creatürlichen Stellung mit jener Begabung ausgestattet sei; der Fürst, der einen Beamten aussendet, um in seinem Amtsberufe nach eigenem Ermessen zu wirken, büßt ja durch dessen Wirken nicht das Geringste an seiner Macht ein, da er ihn ja jeden Augenblick des Amts entheben kann. Wir müssen einräumen, daß der endliche Geist, wie er sein erstes Entstehen nur aus Gott hatte, so auch sein Bestehen nur aus ihm besitzt, so daß Gott ihn in jedem Augenblick annihiliren kann; aber so lange es Gott gefällt, ihn zu erhalten, erhält er ihn auch in der Form, wie er ihn schuf, nämlich frei, und dadurch geschieht der Absolutheit Gottes nicht der geringste Abbruch, sie steh da in voller Glorie als letzte Causalität.

2) Indeß bleibt doch das Bedenken zurück, daß factisch eine Beschränkung Gottes zu Stande kommt, indem doch an der Stelle, wo die endliche Causalität wirkt, die göttliche

ceſſirt, daß alſo die ganze Sphäre, die der menſchlichen Wirkſamkeit überwieſen iſt, wirklich der göttlichen entnommen erſcheint. Es iſt nun doch nicht wahr, daß Gott die Wirkſamkeit für Alles enthält; ſie wäre vollſtändiger wenn auch das durch freie Weſen Gewirkte zugleich eine Wirkſamkeit Gottes enthielte, wie der Determinismus es ausführte. Auf dieſen Punct getrieben, räumen wir den Einwurf ein, erblicken wirklich in der Freiheit eine Beſchränkung Gottes, fügen aber hinzu, eine Selbſtbeſchränkung, und damit wird das letzte Räthſel der Freiheit gelöſet ſein.

3) Gott ergab ſich oben als identiſch mit der Idee des Guten, die aber eben als Idee auch eine Manifeſtation nach Außen haben will. Um die Idee des Guten auch außer ſich realiſirt zu ſehen, oder ein Reich des Guten zu ſtiften, ſchuf Gott freie Weſen neben ſich, ſtattete ſie mit der unerläßlichen Bedingung zum ſittlichen Wirken, der Freiheit aus, trat ihnen zu dieſem Zwecke allerdings eine Sphäre zu freiem Wirken ab, ließ innerhalb dieſer ſeine Cauſalität ceſſiren und beſchränkte ſich auf dieſe Weiſe ſelbſt; aber er that es nicht durch eine Art Zwang, ſondern lediglich durch die Idee der Heiligkeit, die ſein Weſen ausmacht. Ihre Freiheit iſt alſo nur ein Abbild der göttlichen, und dadurch das Wort der Schrift erfüllt, daß der Menſch nach dem göttlichen Ebenbilde erſchaffen ſei; daſſelbe beſteht alſo in dieſer ſittlichen Begabung, in der Ausſtattung mit Perſönlichkeit oder Freiheit, wodurch der endliche Geiſt fähig wird, für das Gute zu wirken, wie Gott ſelbſt; unſere Freiheit iſt in ſo fern ein Ausfluß der göttlichen, nicht als Emmanation aus Gottes Weſen, ſondern geſchaffen nach deren Vorbilde, wir tragen ſie von Gott zu Lehen.

4) Will man ſich nun immer noch an dem Begriff einer Selbſtbeſchränkung Gottes ſtoßen und darin nun Beeinträchtigung der göttlichen majestas finden, die ihren Ruhm jetzt mit andern Geiſtern theilen müſſe, ſo iſt dagegen zu beachten:

a) Welche Anſicht von Gott ſteht wohl höher, diejenige, wornach er, um die Idee des Guten ausgeführt zu ſehen, aus

Liebe freie Wesen schuf, einem Reiche freier Geister neben sich Raum gab, oder diejenige, wornach er, um die alleinige Causalität Gottes zu retten, nicht freie Geister, sondern nur Maschinen neben sich duldet? Letztere Ansicht überträgt auf Gott das Bild eines Despoten, der kein freies Wirken in abgemessenen Kreisen duldet, der keinen Gehorsam kennt, als den des Sclaven. Erstere dagegen erkennt den Adel der Idee des Guten an und läßt Gott selbst ihn anerkennen und in dieser Idee erst seine höchste Befriedigung finden.

b) Dieselbe Idee der Selbstbeschränkung Gottes zur Ausführung der Idee des Guten ist ja die Grundidee des Christenthums für die Heilsökonomie. Als die normale Entwicklung des Reichs Gottes durch die Sünde gestört war, gab sich Gott selbst in die Endlichkeit dahin, um eine Erlösung zu stiften. Dieser Gedanke eines historischen Eingehens Gottes in endliche Bedingtheit ist nur verständlich auf der speculativen Grundlage, daß schon die erste Berufung unsers Geschlechtes zum Guten ganz auf dieselbe Weise eine Selbstentäußerung Gottes sei.

5) Wiederum ergiebt sich hier, daß endliche Freiheit des Menschen nur verständlich sei unter der Annahme eines persönlichen Gottes; nur ein Schöpfer, der selbst persönlicher Geist ist, kann jene Liebe zum Guten besitzen, um auch den creatürlichen Geist dafür zu berufen und auszustatten, wie umgekehrt unsere Begabung mit Persönlichkeit auch wieder der sicherste Fingerzeig auf den persönlichen Gott hin ist. Jetzt zeigt es sich, warum kein System des Pantheismus die sittliche Freiheit wollte; aus dem bloßen Naturproceß kann sich freilich nie der persönliche Geist entwickeln; was nicht in der Ursache lag, kann auch nie in der Wirkung hervortreten.

6) Jetzt lösen sich auch die übrigen Bedenken, die in dem Verhältnisse der endlichen Freiheit zu den göttlichen Eigenschaften lagen, z. B. der Präscienz. Die Eigenschaften sind nur die einzelnen Auffassungen des einen Begriffs der Causalität, gleichsam die siebenfarbigen Strahlen des einen weißen Lichts; was von der

Gesammtheit der Causalität gilt, muß auch von den einzelnen Formen derselben gelten; die Schwierigkeit wegen der Präscienz ist schon oben gelöset durch die Nachweisung des Zeitbegriffs, der hier mit Unrecht auf Gott übergetragen ist, da sein Wissen nur ewige Gegenwart kennt. Aber selbst wenn das göttliche Wissen auch so gefaßt würde, daß darin ein Necessirtwerden durch das Object läge, so wäre dieß nur eine Folge jener ursprünglichen Selbstbeschränkung, wie sie Gott zugleich mit dieser auf sich übernommen hätte, es wäre das b zum a.

§. 43.

Der Begriff des Guten.

Erst durch Sicherung der sittlichen Freiheit ist nun überhaupt das Gebiet des Ethischen gesichert und eine Moral möglich geworden. Denn wenn oben der Determinismus als Bedenken gegen die Freiheit aufstellte, daß in ihr das Vermögen zu Entgegengesetztem liege, so können wir jetzt den Speer umwenden und jenem Systeme erwiedern, daß es aus Mangel an der Möglichkeit des Entgegengesetzten nur eine Einerleiheit in dem Weltverlauf habe und dadurch den Begriff des Guten und Bösen unmöglich mache. Ist die Entwicklung der Welt durch Nothwendigkeit normirt und sogar auch für geistige Wesen, so wird doch die einmal determinirte Form, wie sie auch zur Ausführung kommt, die normale, gesunde sein; also was geschieht ist gut. Die Möglichkeit der Sünde hörte auf, oder was man so nennt, ist doch auch nur eine andere Art der Vollkommenheit. Der Beweis gegen die Richtigkeit des Determinismus wird sich so aus der Idee des Bösen am schärfsten führen lassen, aber doch auch schon aus der Idee des Guten, und zwar nicht bloß dadurch, daß es ohne den Gegensatz des Bösen nicht möglich sein würde, sondern auch schon aus seiner eigenen Idee.

1) Nach dem früheren war das Gute mit Gott selbst identisch, oder die höchste Kräftigkeit des geistigen Seins; da-

gegen für den endlichen Geist ergab es sich als die Harmonie des endlichen Willens mit dem unendlichen, und hier kann nicht entschieden genug darauf gedrungen werden, daß dabei auch in Wahrheit an einen Willen gedacht, also eine That, ein Product der Freiheit gemeint werde, so daß, wo diese nicht vorhanden ist, auch nicht von sittlichem Guten die Rede sei. Der Determinismus kann sich recht wohl die Idee des Guten so aneignen, daß sie gleichfalls in der Unterordnung der endlichen Dinge unter dem göttlichen Willen bestehe; also der Naturverlauf, wie er von Gott geordnet ist, umschließt in seinen niederen Sphären die organische Welt und in seinen höheren die Geisterwelt, und sofern deren Verhalten dem göttlichen Willen gemäß ist, wird der Weltenplan ausgeführt, und das Gute ist da. Es lassen sich dabei sogar viele Aussagen der Philosophen über das Wesen des Guten benützen; die Pythagoräer fanden den Begriff desselben in der Harmonie, Platon in der Gottesähnlichkeit, die Stoiker in dem Leben gemäß der Natur, Neuere in der Vollkommenheit, Wahrheit, Wohlwollen; endlich Kant trat ihnen Allen entgegen und stellte das formale Princip auf, die Maxime des Handels müsse eine solche sein, die wir zur allgemeinen Norm erhoben sehen möchten. Der Determinismus kann hierin immer sein Princip wiederfinden, Unterworfensein der endlichen Dinge unter den Willen Gottes; aber eins fehlt ihm dabei immer, worauf gerade der Begriff der Freiheit dringt, nämlich daß jene Unterordnung eine selbstgewollte, eine Harmonie des Willens sein müsse, auf eine sittliche That hinaus kommen, denn ohne dieß darf das Prädicat sittlich gut gar nicht angewendet werden.

2) Der Beweis hierfür liegt in dem sittlichen Urtheile über eine That, das nur sich auf den Antheil des Willens daran erstreckt und nicht weiter geht, als der Begriff der Freiheit gestattet. Der Determinismus müßte sich begnügen, die That als eine Erscheinung aufzufassen, ihr Wesen also in dem Verlauf, den aufgewandten Kräften, und vor Allem in dem Erfolge finden, wie sie im Uebrigen in den Gesammt-

verlauf der Dinge eingreift; ſie würde nur dadurch gut werden, daß ſie den Weltenzweck förderte, und bös, wenn ſie dieſen Erfolg nicht hätte. Gerade hier haben wir den Beweis von der Falſchheit des Syſtems in Händen. Wer hat denn je den ſittlichen Werth der That nach dem Erfolg beurtheilt, oder dabei überhaupt an irgend etwas von den Aeußerlichkeiten gedacht? Im Gegentheil das ſittliche Urtheil ſchließt ſich allein an die innere That dabei an, blickt nur auf den Willensact hin. Nichts iſt dabei ſo wichtig, ſo ſich von ſelbſt verſtehend, als die Unterſcheidung zwiſchen der Handlung als Erſcheinung und als innerlicher That des Geiſtes, und nur dieſe iſt es, die den Werth beſtimmt. Wie das Gewiſſen für das Subject in dem Gefühle der Verantwortlichkeit beſtand, die That alſo als eine ſelbſteigene, aus freier Beſtimmung entſprungene betrachtete, ſo auch im Urtheile über die fremde That iſt von ſchuldig oder unſchuldig nur in ſo weit die Rede, als wir den Menſchen ſelbſt ſeiner inneren Beſtimmbarkeit nach ins Auge faſſen und ihm die That nicht als äußere Erſcheinung, ſondern als freies Product zuſprechen. Wo dieſer Begriff im Geringſten gehemmt war, durch äußern Zwang, durch Verdunkelung der geiſtigen Klarheit im Affect, im Wahnſinn, in der Krankheit, wo alſo im Entfernteſten nur Analogien jener Gebundenheit eintreten, die der Determinismus als den normalen Zuſtand hinſtellt, da ſpricht Niemand ein ſchuldig aus, weil er die Freiheit des Willens vermißt. Es ſteht hiernach feſt, daß nicht die Harmonie mit dem göttlichen Willen als bloße Erſcheinung, ſondern nur als That, die freigewollte Harmonie des endlichen Willens mit dem unendlichen unter das Prädicat des ſittlich Guten fallen kann. Ohne dieſe Annahme wäre der Naturverlauf wenigſtens eine niedere Sphäre für die Idee des Guten; daß die Sterne alſo ihrer Bahn folgen, die Jahreszeiten wechſeln, die Säfte unſers Körpers circuliren, wäre wenigſtens eine Vorſtufe für das Gute, wenn dieſes ſelbſt auch vom Determinismus der Stufe des Geiſtes vorbehalten bleiben ſollte. Allein es bedarf keines Beweiſes, daß hiezu ſich

nie das ſittliche Urtheil herabläßt; jenes Prädicat reſervirt es ganz allein dem ſittlichen Acte und bewährt damit, daß das Gebiet des Geiſtes mehr ſei, als bloß die höhere Stufe zum Gebiete der Natur, die Efflorescenz aus der Materie.

3) Auch von dieſem Standpuncte eröffnet ſich ein Rückblick auf das erſte obige Bedenken in Bezug auf die Möglichkeit des Entgegengeſetzten; die innere That, worauf beim ſittlichen Urtheil allein Alles ankommt, beſteht lediglich in einer Gewalt des Willens über ſich ſelbſt, daß er ſich eine beſtimmte Richtung giebt; das Entgegengeſetzte, wozu er fähig iſt, liegt alſo noch innerhalb ſeines eigenen Kreiſes, in ſeiner Verfügung über ſich ſelbſt und iſt eben deßhalb nichts Auffallendes; denn die äußere That fällt nicht mehr unter den Geſichtspunct des Aequilibriums, ſondern folgt aus der innern ſchon mit Nothwendigkeit, hier iſt das ſittliche Moment ſchon in das phyſiſche Gebiet übergegangen und ſo dem Cauſalnexus anheimgefallen. Hier iſt die That Erſcheinung geworden, aber deßhalb auch nicht mehr That, ſondern höchſtens Handlung und darin nicht mehr das ſittliche Moment enthalten. Das ſittliche Urtheil hat der Menſch nur in ſo weit vor Augen, als ihm das auch Anderskönnen noch zu Gebot ſtand, und rechnet ihm in ſo weit Schuld oder Verdienſt zu. Der Begriff des Guten iſt unzertrennlich von dem der innern That, oder dem Acte der Freiheit; allein in noch höherm Grade gilt dieß von

§. 44.

Dem Begriffe des Böſen.

Es handelt ſich hier nur um das ſittlich Böſe oder die Sünde, während das phyſiſch Böſe oder das Uebel den Betrachtungen der Theodice unterliegt, womit die Frage über die menſchliche Freiheit nichts zu thun hat. Der Begriff der Sünde iſt leicht zu finden als Gegenſatz gegen das Gute, alſo die Entzweiung des endlichen Willens mit dem göttlichen, aber gleichfalls als That, als Product der Selbſtbeſtimmung; wo dieſe fehlt, wird auch Sünde mit dem Charakter der Schuld nicht

anzuerkennen sein. In so fern würde der Begriff nur auf dieselbe Weise für die Existenz der Freiheit zeugen, wie der Begriff des Guten; allein er zeugt noch dafür in höherem Grade; bei dem Guten konnte noch der Determinismus einen Schein von Recht behalten, wenn er darin die gesetzmäßige Gleichförmigkeit des Weltverlaufs sah nach Art einer Entwicklung; hier dagegen, wo ein Abweichen vom normalen Verlaufe zugestanden ist, tritt gerade das Gegentheil eines Processes ein, wofür nur der Eintritt einer anderen Causalität, der endlichen Freiheit die Erklärung liefert.

1) Es fragt sich, ob die Existenz der Sünde mit dem Charakter der Schuld wirklich zugegeben ist. Denn damit ist die sittliche oder vielmehr unsittliche Seite daran eingeräumt und jede Annahme eines bloßen Naturverlaufs abgelehnt. Die einzige Antwort hierauf finden wir wiederum in dem Selbstbewußtsein: eine redliche Antwort hierauf wird jeden Menschen sittlicher Schuld theilhaftig nennen, und zwar wiederum mit dem Charakter der Verantwortlichkeit; jeder wird in seinem Leben Thaten antreffen, die er selbst mißbilligt, und zwar mit dem Bewußtsein, daß er dafür responsabel sei, weil er auch anders gekonnt habe. Ist so die Existenz der Sünde im Menschenleben unzweifelhaft, bald in der milderen Form der Schwäche, bald in der grauenhafteren der verstockten Bosheit, so liegt darin der sicherste Beweis der Freiheit; denn gerade die Sünde ist deren bittere Frucht. Will man dieß aber verkennen, so bliebe nur übrig,

a) die Sünde als nothwendig anzuerkennen, sie also in den Naturverlauf aufzunehmen; allein dann schwindet die erste Bedingung dabei, die sittliche Zurechnung; denn wofür ich nicht in voller Freiheit der Urheber bin, dafür darf ich auch die Verantwortlichkeit ablehnen, dabei schwindet der Charakter der Schuld.

b) Oder die Sünde müßte als von Gott geordnet gelten; auch dieß wäre eine Art der Nothwendigkeit, aber sie könnte doch eher als eine That erscheinen im Sinne der absoluten

Prädeſtination, daß Gott die Sünde geordnet habe, um ſie ſtrafen, um daran ſeine Gerechtigkeit offenbaren zu können. Allein die Antwort darauf iſt dieſelbe; hat Gott ſie geordnet, ſo trägt er dafür die Schuld, was den Charakter der Sünde ſelbſt aufheben heißt, und von ihm dem Heiligen nie gelten kann.

c) Es bliebe nur übrig, dieſelbe als principiell zu erklären, entweder ſo, daß mit Schelling in Gott ſelbſt ein dunkeler Hintergrund geſetzt würde, was aber auf ihn ein Leiden, eine Paſſivität übertragen hieße; oder man muß ſie zu einem Princip neben Gott machen, was aber offen auf Dualismus hinauskommt und den erſten Geſetzen des Monotheismus widerſpricht. Nach allen Seiten hin ergiebt ſich alſo, daß für die Sünde gar kein Verſtändniß gewonnen werden kann, wenn nicht die endliche Freiheit dafür als Erklärung gilt. Der Determinismus hat hier zwar noch die Ausrede, daß ja auch die religiöſe Weltanſicht Gott mit der Sünde in Beziehung ſetze, ſofern er unzweifelhaft ſie in ſeinem Reiche wieder aufhebe und zum Guten lenke. Allein dieß geſchieht gewiß nie durch Zwang, ſondern durch Leitung; es eröffnet dieß einen Blick in die Heilsökonomie des göttlichen Reichs und ſtellt etwa eine Offenbarung als dringend erwünſcht in Ausſicht. Von Cauſalität Gottes in Bezug auf das Böſe iſt dabei nicht im entfernteſten die Rede, da er daſſelbe ja gerade als einen in ſein Reich eingedrungenen Feind behandelt.

2) Allein liegt nicht gerade hierin nun ein Hauptbedenken gegen die ganze obige Auffaſſung? Iſt nicht Gott wenigſtens in ſo fern Urheber der Sünde, als er die Freiheit ſchuf, welche die Sünde producirte; fällt die Schuld nicht wenigſtens indirect auf ihn zurück? Hat er nicht doch, indem er uns jenes mißliche Geſchenk gab, mittelbar die Sünde gewollt? Gott verlieh zur Sünde nur die *Möglichkeit*, und zwar dieſe als *unerläßliche Bedingung des Guten*. Wollte Gott überhaupt Sittlichkeit, das Gute als Product der Freiheit, und mit dem Werthe einer freien That, ſo war davon die Möglichkeit des

Gegentheils unzertrennlich. Sollte der Mensch sich in Harmonie Gott zuwenden können, so mußte er auch im Stande sein, sich mit Gott zu entzweien; sollte die Eintracht ein Act der Liebe sein, sittliches Hinwenden zu Gott, so konnte dieß nur geschehen, wenn auch auch eben so das sich Abwenden gestattet war. Schleiermacher sagt zwar, es sei eine schlechte Entschuldigung Gottes, daß er unter zwei Uebeln das kleinste gewählt, das Gute um den wohlfeilsten Preis erkauft habe; er kaufte es vielmehr um den allein möglichen Preis, der ganze Begriff desselben war undenkbar, als nur unter der Bedingung der Möglichkeit auch des Gegentheils. Die Sünde ist ein Product der endlichen Freiheit, erhält ihre Realität erst auf dieser Stufe selbst, wo ja Gott seine Causalität cessiren ließ. Seine Mitwirkung dazu bezieht sich allein auf das physische Substrat der That, indem er die Macht zum Handeln verlieh; die Qualität derselben, der böse Charakter ist lediglich eine Frucht des menschlichen Willens, der mit eigenem Entschluß sich dieser Seite zuwandte. Die Sünde ist demnach nicht eine normale Frucht des göttlichen Raths, aber auch keine Durchkreuzung desselben, die Gott gleichsam das Concept verrückt hätte; sein Weltenplan ist weit genug, um auch ihre Existenz mit aufzunehmen, und reich genug an sittlicher Kraft, um auch sie zu bekämpfen und hoffentlich zu überwinden; aber Raum mußte auch ihr im Reiche Gottes gegeben werden, weil ohne dieß der sittliche Charakter desselben nicht haltbar bleibt.

3) Nur bis hieher kann die Speculation gelangen; sie kann den Boden für den Begriff des Bösen ordnen, die Möglichkeit erweisen; dagegen der Eintritt der Sünde selbst, die factische Realität, läßt sich nicht construiren, da sie als Anwendung der Freiheit etwas historisches bleibt; hier kann wiederum die obige Bezeichnung der Unbegreiflichkeit eintreten, d. h. in dem Sinne, als jede That nicht begriffen, d. h. in ihrer Nothwendigkeit aufgefaßt, sondern nur in ihrer historischen Wahrheit aufgenommen werden kann. Bis zu der ersten That der Menschheit reicht nun zwar keine beglaubigte Geschichte

hinauf, ſondern nur die traditionelle im mythiſchen Gewande; allein wenn dieſe Form nun behauptet, daß gleich der erſte Schritt des Menſchen im Gebrauche der Freiheit jener Mißbrauch geweſen ſei, ſo kann dieß als etwas Unerwartetes gelten, kann paradox ſcheinen, ohne dadurch im Mindeſten an ſeiner Glaubwürdigkeit zu verlieren. Ja es gewinnt an Wahrſcheinlichkeit bei der Betrachtung, daß ſo weit die Geſchichte hinaufreicht, die Sünde factiſch vorhanden iſt, und zwar in einer Allgemeinheit, die in der That an möglichſt frühes Auftreten denken läßt. Die Kirchenlehre erklärt dieſe Allgemeinheit aus einer Vererbung im menſchlichen Geſchlecht, indem ſie gleich von der erſten That eine Corruption deſſelben ableitet. Auch dieſe Frage läßt ſich nicht ſpeculativ löſen, da ſie auf eine Beobachtung der Geſchichte der Menſchheit hinauskommt. Wenn ſich aber, was hier nicht unwahrſcheinlich iſt, die Allgemeinheit der Sünde auf eine corrumpirte Dispoſition der ganzen menſchlichen Gattung zurückführen läßt, ſo dürfte dieſelbe doch einmal nie ſo gedacht werden, daß darunter die Freiheit im obigen Sinne litte; letztere iſt ja identiſch mit der geiſtigen Perſönlichkeit ſelbſt; hierin einen Verluſt ſtatuiren, hieße den Begriff Menſch ſelbſt preisgeben; dogmatiſche Formeln, die von einem Verluſt der Freiheit reden, können nie von dieſer verſtanden werden. Dann aber auch darf, was mittelſt jener corrumpirten Dispoſition als vererbt geſetzt wird, nie Sünde heißen in dem obigen Sinne als behaftet mit ſittlicher Schuld; denn letztere iſt nie Sache einer phyſiſchen Dispoſition, ſondern nur des Willens, der Freiheit ſelbſt, wofür nicht von einer Art Vererbung die Rede ſein kann. Die Sünde bleibt die herbe Frucht der Freiheit und legt durch ihre Exiſtenz für die Gewißheit dieſer das ſicherſte Zeugniß ab; denn ein Verſtändniß dafür giebt es nicht anders als unter Vorausſetzung der Freiheit.

§. 45.

Rückblick.

Das Resultat der Lehre vom Menschen ist die Gewißheit persönlicher Selbständigkeit desselben oder der sittlichen Freiheit; es stimmt dadurch ganz mit dem Ergebniß der Lehre von Gott, wo ja auch die Hauptsache in dem Erweisen des persönlichen Gottes lag, während auf beiden Puncten als Gegner der Pantheismus erschien, der eben so an Gott wie am Menschen die Freiheit läugnete, und statt dessen beide nur in den Verlauf des großen Weltprocesses aufnahm, Gott als den Begriff desselben, den Menschen als einen einzelnen Punct darin.

1) Allein kommt nicht auf diese Weise durch das Aufstellen zweier Persönlichkeiten eine Trennung, Scheidung in das Verhältniß von Gott und Mensch, während jene andere Ansicht den Vorzug der Einheit bewahrte? Ist nicht der Mensch, ausgerüstet mit dem Geschenk der Freiheit, gleichsam von Gott verstoßen, in die Besonderheit entlassen, so daß nun auch sein Verirren gar nicht auffallen darf? Allerdings ist er von Gott der Selbständigkeit überlassen, aber nur so, wie oben erwiesen, ward er ja fähig zu sittlichem Wirken, er sollte auf eignen Füßen stehen lernen, weil nur so seine Leistung einen Werth hat. Und dazu ist er ja nicht von Gott verlassen, sondern trägt ja das Zeugniß seiner Einheit mit ihm unverkennbar in seiner Brust; dieß ist ja eben das Bewußtsein seiner Abhängigkeit von Gott, wie es oben als Religion erkannt wurde; es ist wahr, der Mensch ist mit diesen zwei Begabungen ausgerüstet, der Idee Gottes und der Idee der Freiheit; aber beide gehen in eine Einheit zusammen durch das Bewußtsein der Abhängigkeit, daß ich, mit dieser Selbständigkeit ausgerüstet, dennoch nur eine relative Freiheit besitze, also in letzter Instanz auf Gott zurückweise. Gemäß dieser Stellung nun auch mit homogenem Anschluß mich an Gott zu wenden, durch Harmonie mit seinem Willen die Idee des Guten zu produciren oder am Reiche Gottes bauen zu helfen, ist meine sittliche Bestimmung und die höchste Würde meines Geistes.

2) Ob nun unser Geschlecht dieser Bestimmung nachgekommen ist, ist nicht mehr eine Frage der Religionsphilosophie, sondern der Geschichte der Menschheit, die freilich einstimmig genug dieselbe verneint und auf die Existenz der Sünde hinweiset. Die Philosophie kann dieß nicht läugnen, ohne doch dafür, wie für eine historische That den Beweis, d. h. die Ableitung aus der Nothwendigkeit wagen zu dürfen. Nur so viel kann sie behaupten, daß, wenn die Sünde als factische Aufhebung der Religion eingetreten ist, dann schwerlich von Seiten des Menschen eine Aufhebung dieses Uebelstandes geleistet werden kann, da jedes Mittel, welches er dazu versuchen würde, selbst schon wieder von der Sünde inficirt sein würde. Soll hier geholfen werden, so bleibt nur übrig, daß Gott seine erlösende Hand darreicht, um dem Menschen nach der ersten Abirrung nun dennoch auf den rechten Pfad zu helfen; es ergiebt dieß den Begriff der göttlichen Offenbarung, der aber wiederum nicht speculativ gewonnen, d. h. nicht unter den Gesichtspunct der Nothwendigkeit gebracht werden kann, weil er dadurch sofort wieder aufhörte, eine Liebesthat zu sein, vielmehr den Charakter eines Processes erhielt. Die Offenbarung Gottes ist deßhalb nur in der Weltgeschichte zu lernen, aber nicht zu construiren.

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrer Erſcheinung.

---

§. 46.

Einleitung.

1) Eine hiſtoriſche Behandlung der einzelnen Religionen liegt ſtreng genommen nicht im Plane einer Religionsphiloſophie, ſondern gehört der Religionsgeſchichte an. An der Richtigkeit der bisherigen Reſultate wird dadurch nichts geändert werden, ob die Menſchheit in ihrem Verlauf ihnen gemäß oder zuwider gelebt hat; jene Ergebniſſe müſſen in ſich ſelbſt ihre Evidenz haben, oder darauf gänzlich verzichten. Haben wir aus unſerm Erkenntnißquell, dem eigenen Bewußtſein, treu geſchöpft, ſo darf uns das empiriſche Zeugniß der Geſchichte weder durch Beiſtimmung förderlich, noch durch Widerſpruch hinderlich ſein. Etwas anderes iſt es auf dem pantheiſtiſchen Standpuncte, der ja vor Allem den Begriff der Religion als das allein Reale hier vor Augen hat und deſſen Vollendung erſt in dem Werden der Geſchichte finden muß. Hegels Religionsphiloſophie iſt deßhalb ja größtentheils Religionsgeſchichte; er muß nachweiſen, wie der Begriff ſich durch die einzelnen Momente explicirt, ſich der Reihe nach in den einzelnen Religionsformen zu immer größerer Vollſtändigkeit durchkämpft,

und endlich in dem Christenthum oder vielmehr in der Hegelschen Bearbeitung desselben die höchste Spitze erreicht. Er muß vor Allem auf diese Art einen nothwendigen Gang der Entwicklung herausbringen, die einzelnen Religionsformen als Stationen erweisen, worin der Begriff sich selbst realisirt. Er bringt allerdings dergleichen zu Stande, aber freilich nicht selten unter Protest der Geschichte, die gegen jene Construction ihrer Facta sehr viel einzuwenden hat.

2) In demselben Sinne, wie bei Hegel, ist eine Religionsgeschichte nicht unsere Aufgabe; aber sie hat doch auch von unserm Standpuncte des persönlichen Gottes und des freien Menschengeistes ihr Recht; es wird doch für die Richtigkeit der obigen Ergebnisse eine gute Probe sein, nachzusehen ob den Thatsachen des menschlichen Bewußtseins, wie wir sie bisher aufstellten, das Verhalten der Menschheit entsprochen hat; und von der andern Seite, ob die Hoffnung auf eine göttliche Offenbarung, die als eine Liebesthat Gottes geahnt wurde, in Erfüllung gegangen ist. Wie also eine Philosophie der Geschichte nicht die Aufgabe hat, letztere zu construiren, sondern nur den Pfaden der Vorsehung darin nachzugehen, so wird auch die Religionsphilosophie an der Religionsgeschichte eine Ergänzung und wo möglich eine Bestätigung erhalten.

3) Eine Eintheilung aller Religionen ergiebt sich daraus, ob dieselben sich zu der Idee einer göttlichen Persönlichkeit erheben oder nicht, Gott also in das Gebiet der Natur einschließen, oder auf die Stufe der Geistigkeit stellen. Hegels Eintheilung in Naturreligion und Religion der geistigen Individualität ist also brauchbar; dagegen würde pantheistische und theistische nicht so gut passen, weil zu der Klasse der Naturreligion auch manche Formen gehören, die keineswegs das Göttliche mit der ganzen Natur identisch setzen, sondern es auf sehr untergeordnete Erscheinungen beschränken.

4) Die Bearbeitung der Religionsgeschichte ist recht fleißig betrieben: Meiners kritische Geschichte der Religion, Creuzers Symbolik, besonders Benjamin Constant de la religion, de Wette

über die Religion, und dann Hegels Religions-Philosophie; allein das Meiste davon ist doch mit großer Vorsicht zu gebrauchen, da vieles davon auf Berichten der Missionäre, besonders der Jesuiten, beruhet, die keineswegs unbefangen beobachtet haben, und da jenen Verfassern fast sämmtlich die Sprachstudien fehlten, so daß sie neuerlich vielfach zu Recht gewiesen sind.

Erstes Capitel.

Naturreligionen.

§. 47.

Feticismus.

Naturreligion soll hier in dem Sinne gebraucht sein, daß die Gottheit mit der Natur selbst noch zusammenfließt, sich also nicht zu einer geistigen Individualität erhebt; dabei ist also nicht an den üblichen Gegensatz von natürlicher und geoffenbarter Religion zu denken. Der Anfang möge gemacht werden mit den untersten und unvollkommensten Formen.

1) Es fragt sich, ob dieß dem Gange entspricht den die Menschheit in der Geschichte wirklich genommen hat, also ob die Entwicklung derselben von unten oder von oben begonnen hat. Die erstere Annahme, daß so, wie noch jetzt der einzelne Mensch sich von kindischer Dumpfheit zum Bewußtsein und so zu hellerer Ansicht empor arbeiten muß, so der Anfang unseres Geschlechts auch thierartig gewesen sei, ist die ziemlich allgemeine, und ihr entspricht auch die documentirte Geschichte, die überall auf rohe Anfänge hinweiset. Dem widerspricht indeß die heilige Ueberlieferung, die den Anfang unsers Geschlechts auf eine Vertrautheit mit der Gottheit und auf monotheistische Formen zurückführt, die dann wenigstens in einem Volksstamme,

dem jüdiſchen, ſich erhalten haben. Neuerlich hat ſich die Wiſſenſchaft dieſer Anſicht angenommen; Creuzers Symbolik bringt z. B. auf die Exiſtenz eines Culturvolks in Hochaſien, auf welches bei den einzelnen hiſtoriſchen Völkern noch mancherlei Erinnerungen zurückwieſen. Die Entſcheidung iſt ſchwierig, die Geſchichte führt nicht zu dieſen Anfängen hinauf, obgleich die Präſumtion unter der Vorausſetzung des Erſchaffenſeins der Menſchheit in einem Elternpaare wohl dafür wäre, daß daſſelbe auch mit dem Gottesbewußtſein in voller Reinheit ausgeſtattet ſein mußte. Das Factum eines gleich anfänglichen Abfalls durch die That der Sünde würde hier zur Erklärung dienen, wie jener urſprüngliche Zuſtand der Vertrautheit mit Gott eingebüßt, und der Zuſtand der Dumpfheit herbeigeführt werden konnte, auf welchen als den anfänglichen die Geſchichte ſtößt. Jedenfalls wird dieſe mit dem Gang von unten nach oben beginnen müſſen.

2) Die Naturreligionen halten im Allgemeinen feſt an dem Zuſammenfallen des Natürlichen und Geiſtigen, ſie erheben Gott nicht zu einem Bewußtſein über der Natur; aber ſie zerfallen wieder in die zwei Formen, ob ſie Gott mit der Geſammtheit der Natur identificiren, alſo weſentlich pantheiſtiſch verfahren, oder ob ſie ihn in irgend einer Einzelheit der Natur befangen ſein laſſen, alſo feticiſtiſch verfahren; letzteres iſt die tiefſte, untergeordnetſte Stufe, die dem nächſten Eindruck der Sinne folgt, während erſtere ſchon eine Abſtraction vorausſetzt; es gehört ſchon ein ziemlicher Act des Denkens dazu, ſich von den Individuen zur Anſicht von Gattungen und Geſchlechtern, und zuletzt zur Totalität zu erheben.

3) Auf der Stufe des Feticismus ſteht der Menſch im Zuſtande der Wildheit, wo er das Göttliche in ſeinem nächſten Kreiſe ſucht, um gegen daſſelbe das Gefühl der Abhängigkeit auszuſprechen; es iſt der Zuſtand der Jäger- und Hirtenvölker, die bei ihrem Gewerbe ſich abhängig wiſſen von helfenden, ſchützenden Mächten, oder bedrängt durch ſchädigende Gewalten. Damit die Jagd und der Fiſchfang gedeihe, ſucht man mit jenen

in ein gutes Verehmenn zu treten und dieſe zu verſöhnen. Es ſind zunächſt nicht die Geſtirne, Sonne und Mond, in denen man das Göttliche findet; zum Sternendienſt gehört immer ſchon eine gewiſſe Gabe der Beobachtung, um auf den regelmäßigen Wechſel derſelben zu achten, ſondern es iſt das Feuer, deſſen wohlthätige Wirkung man anerkennt; dann Thiere, bei denen aber nicht ſowohl der Nutzen, den ſie dem Menſchen ſchaffen, hervortritt, als vielmehr das Geheimnißvolle des Inſtincts, das Regelmäßige in ſeinem Wirken und Treiben. Entſchiede hier der Nutzen, ſo hätte doch vor Allem das Schaaf Anſpruch darauf; aber ſein Dienſt findet ſich nirgends, am öfterſten der der Schlange. Welche Art Thiere gewählt wurde, war ziemlich willkührlich; in Aegypten verfolgte man in einem Bezirk die Thiere, die man in dem andern verehrte; der Tiger wird von den Negern bald angebetet, bald verfolgt. Immer iſt es aber die geheimnißvolle Wirkſamkeit der Natur, die im Thiere ſich ausſpricht, und als deren belebtes Sinnbild es gilt. Doch bedarf es auf dieſer Stufe nicht immer des Lebendigen, um den Cult auf ſich zu ziehen; der beſchränkte Kreis des Wilden greift auch nach dem nächſten beſten Gegenſtande, um darauf das Gefühl der Abhängigkeit zu übertragen; er wählt dazu einen Stein, Klotz, eine Feder, einen bunten Lappen, er will nur ein Object haben, das ihm als Idol gilt: und eben ſo außer dieſen natürlichen Fetiſchen verfertigt er ſich künſtliche, ſchnitzt ein Bild aus Holz oder Stein, bekleidet es mit Lappen, aber immer ſo, daß ihm dieß Object ſelbſt das Göttliche iſt; ein bedeutender Fortſchritt iſt es, wenn er daſſelbe nur als Symbol behandelt und das eigentlich Göttliche davon unterſcheidet. Auch der einzelne Menſch kann als Fetiſch behandelt werden, in der Regel ſo, daß der Prieſter mit der Gottheit verwechſelt wird, der er dient, oder der Fürſt dieſe Ehre erhält; weit eher als lebende Menſchen werden aber verſtorbene und deren Nachlaß zu dieſer Ehre erhoben, Todtendienſt, Reliquienverehrung.

4) Der Cultus auf dieſer Stufe iſt größtentheils Zauberei,

und der Priester ist der Schamane, Jongleur, dem eine Wirksamkeit über die Natur zugeschrieben wird. Die Absicht beim Cultus ist ja nur, die schützende Gewalt des Fetisch zu erwecken, die schädigende abzuwenden. Dem Priester wird zu diesem Zwecke ein directer Einfluß auf die Naturkräfte beigelegt; er beschwört den Sturm durch Formeln, Gebehrden, Tänze; er spuckt gegen die Wolken, schießt Pfeile gegen sie ab; ihm selbst wohnt die geheimnißvolle Kraft ein, die Natur zu beherrschen; er hat Mittel, diese Kraft in sich aufzuregen, besonders wenn er sich in Zustände versetzt, die über das klare Bewußtsein hinausgehn, besonders im Rausche durch betäubende Säfte, durch Tanz, Geklingel mit Schellen. Dann ergiebt sich auf dieser Stufe der Cultus durch Opfer. Der nächste Gedanke beim Opfer ist der, daß dem Gott auch wirklich das zu Gute komme, was der Mensch ihm darbringt; die Gottheit schlürft den Fettdampf ein, der aus dem verbrannten Opferstücke aufsteigt, sie ergötzt sich an den Wohlgerüchen, man wählt die besten Stücke für sie aus, oder verbrennt das ganze Thier. Die mexikanischen Priester erklärten dem Könige, die Götter dürsteten, wenn ihnen lange keine Menschen geschlachtet waren. Allein nicht immer erhalten die Götter das Beste; sehr oft behält man das Thier zum Opferschmause und giebt den Göttern nur die Knochen; dann soll das Darbringen also nur ein symbolischer Act sein; dagegen ein ethischer Zug mischt sich ein, wenn dabei nicht sowohl an das gedacht wird, was die Gottheit gewinnt, als an das, was der Mensch verliert; er opfert, was ihm lieb ist, entsagt dem Besitz darauf, entzieht sich den Genuß; er stellt dadurch die Gottheit über sich, drückt seine Abhängigkeit von ihr aus, womit etwa die Ascese, selbsterregte Schmerzen gleich stehen, die zur Versöhnung der Gottheit dienen und das Sündenbewußtsein ausdrücken sollen.

5) Auf dieser Stufe der feticistischen Naturreligion stehen sämmtliche wilde Völker, die Neger in Africa, die Ureinwohner Americas, die Bewohner des nördlichen Asiens, bei denen besonders der Dienst der Schamanen ausgebildet ist. Dagegen

beginnt nun die höhere Stufe der Naturreligion, die nicht ein beliebiges Einzelding als Idol verehrt, ſondern die Natur in eine Allheit zuſammenfaßt, alſo pantheiſtiſch verfährt bei den Ackerbau treibenden Völkern, namentlich bei Chineſen und Indern; doch gilt dieß nur von den älteren Formen derſelben, vor dem Eindringen des Buddhaismus, alſo von der chineſiſchen Reichsreligion, und von dem Brahmaismus.

§. 48.

Die chineſiſche Reichsreligion.

Hier ſind zunächſt einige falſche Auffaſſungen zu beſeitigen, die dem Verſtändniß entgegenſtehen.

1) Zunächſt haben die Jeſuiten als Miſſionare in China über das Religionsſyſtem abſichtlich falſch berichtet, um demſelben eine größere Aehnlichkeit mit dem chriſtlichen zu geben; ſie ſuchten Conformitäten zwiſchen beiden auf, ſtellten namentlich den chineſiſchen Gott Schang-ti, d. h. Begriff des Himmels, völlig als Perſönlichkeit dar, machten ihn rein zum Jehovah des alten Teſtaments, um ſo die Chineſen glauben zu laſſen, daß ihr Religionsſyſtem auf einen Nachkommen Noahs zurückweiſe, und nur durch die Zeit entſtellt ſei; das chriſtliche Syſtem liefere ihnen ſtatt deſſen ihren urſprünglichen Glauben in reiner Geſtalt; ebenfalls brachten ſie eine Art von Trinität heraus, die der chriſtlichen entſpreche. Im 18. Jahrhundert haben ſie wirklich bei einigen ihnen gewogenen Kaiſern dieſe Ideen in Umlauf gebracht, und ſo dem Volke ſeine eigene Geſchichte verdorben. Schon früh widerſetzten ſich aber dieſem Accommodiren die Miſſionäre aus den andern Orden, beſonders Dominikaner und Franciscaner, ſo daß ſogar vom Papſt verboten iſt, jenen Schan-ting für Jehovah zu erklären. Dennoch iſt der einmal betretene Weg auch neuerlich verfolgt. Die Myſtik in der katholiſchen Kirche, vertreten durch Dr. Windiſchmann, den Denuncianten des Hermes, machte ſich auf der Baſis Schellingſcher Naturphiloſophie eine Theorie der Offenbarung

zurecht, die gleichfalls das alte Religionsſyſtem der Chineſen mit dem alten Teſtament in Verbindung brachte, darin eine bloße Verdumpfung der Uroffenbarung erblickte, und durch zügelloſe Phantaſie Aehnlichkeiten hineintrug. Auch orthodoxe Proteſtanten fanden daran Gefallen, um ſo die Geltung der altteſtamentlichen Offenbarung zu erhöhen und ein ſo altes Religionsſyſtem auf die Familie des Noah zurückzubringen. Der Mißgriff iſt bei einiger Kunde der chineſiſchen Literatur offenkundig; das Syſtem iſt durch und durch heidniſch, d. h. in Vergötterung der Natur befangen, und hat von der Grundidee der jüdiſch-chriſtlichen Offenbarung, von der Annahme einer über die Natur erhabenen göttlichen Individualität auch nicht eine Ahnung; die Kritik hat hierüber beſonders ſeit den Ueberſetzungsarbeiten des Abel Remuſat völlig entſchieden. Eine zweite Quelle von Irrthümern iſt verzeihlicher, die Verwechslung des altchineſiſchen und der ſpäter beſonders aus Indien eingedrungenen Syſteme, beſonders des Buddhaismus, der beſonders im niederen Volke Anhang fand und auch eine Einführung der indiſchen Götter veranlaßte. Als Quellen müſſen uns nur die Schriften des Confucius (Kung-fu-dſü) im 6. Jahrhundert v. Chr. gelten, der die älteren oder kanoniſchen Religionsbücher in die jetzige Form brachte, und andere beifügte, die als deuterokanoniſch gelten. Seine Nachkommen und Schüler bildeten philoſophiſche Schulen, in denen ſchon das alte Syſtem modificirt ward, was aber noch keineswegs mit den Umformungen durch den Buddhaismus verglichen werden kann. Confucius ſelbſt iſt überwiegend Moralphiloſoph, der Ruhe des Gemüths, Beherſchung der Leidenſchaften fordert, und dadurch dem chineſiſchen Moralſyſtem auch auswärts nicht geringe Achtung erworben hat.

2) Die Frage über den chineſiſchen höchſten Gott Tian, oder Schang-ti darf nicht ſo gefaßt werden, ob darunter eine materielle Macht, oder ein geiſtiges Princip zu verſtehen ſei; ſein Begriff geht in eine Zeit hinauf, die den Gegenſatz von Geiſt und Materie noch nicht ausgeführt hatte; jede belebte

Kraft galt ihnen ſchon als eine geiſtige, aber deßhalb noch nicht perſönliche. Das Weltall war ihnen von geiſtigen Mächten belebt, erfüllt, und das Urbild hiefür, beſonders für die Ordnung und Geregeltheit in den Bewegungen war ihnen der Himmel mit ſeinem regelmäßigen Wechſel. Schang-ti iſt ihnen deßhalb der Himmel, aber er iſt es nicht allein, ſondern ebenſo die Erde mit ihrer fruchtbar zeugenden Kraft; Himmel und Erde, wie im Gegenſatze des Thätigen, Zeugenden, und des Empfangenden, Weiblichen, ſind ihnen die göttlichen Urmächte, alſo das von dem Himmel umfangene und von der Erde getragene Naturleben. Confucius nennt beide Vater und Mutter aller Dinge; über das Verhältniß beider zu einander, ob die Erde auch vom Himmel ſtamme, dieſer alſo das letzte Princip ſei, giebt er keinen Aufſchluß, wie er denn für alle ſolche rein ſpeculative Fragen wenig Sinn zeigt; wahrſcheinlich ſtehen beide einander gleich, die Erde wird dem Himmel an Göttlichkeit beigeſellt.

3) Zwiſchen beiden aber in der Mitte, als Mittelpunct des Lebens beider, ſteht der Geiſt des Menſchengeſchlechts, das Urbild der Menſchheit, dem der einzelne Menſch auf Erden nachzuſtreben hat. Dieſe drei bilden alſo die Trinität der Chineſen, die gewiß ſehr mit Unrecht mit der chriſtlichen zuſammengeſtellt iſt. Das erſte Glied in jener Trinität bildete der Himmel mit dem am Lauf der Geſtirne ſich abſpiegelnden Geſetz, wodurch die eigenthümliche Weſenheit jedes Beſonderen beſtimmt wird, das Geſetz führt zur Lehre, die alſo vom Himmel ſtammt und zur Weisheit leitet. Das zweite Glied bildet die Erde mit ihren Gliedern: Waſſer, Feuer, Metalle, Winde, Regen, Donner; als drittes Glied tritt der Menſch auf, der die Aufgabe hat, durch ſittliches Leben in der Mitte das Gleichgewicht zwiſchen jenen Principien zu erhalten. Bezähmt er ſeine Leidenſchaft, hält er am Geſetz der Mitte, ſo verbreitet er dadurch Frieden und Ruhe auch über die Natur, ordnet die Gemeinſchaft zwiſchen Himmel und Erde, ruft den Zuſtand der Vollkommenheit auch außer ſich hervor. Wenn dagegen aus

seiner Brust das rechte Maß verschwindet, so wirkt dies auch störend ein auf die Natur, der Lauf der Gestirne die Jahreszeiten, die Witterung, der Vögelflug geräth in Unordnung, gewiß eine bedeutsame dem Menschen zugedachte Stellung.

4) Schwerlich ist hiernach in dem Schang-ti eine persönliche, individuelle Gottheit zu erblicken; er ist der Inbegriff zahlreicher geistiger Begriffe, umfaßt die Geister der Sonne, des Mondes, der Gestirne, die in dem Bilde des blauen Himmelsgrundes zusammengefaßt werden, wie auch der Gegensatz dazu die Erde eben solche Potenzen in sich faßt, die Geister der fünf Hauptgebirge des Landes (denn China ist die Welt) der vier Meere, der vier Flüsse, und die Schutzgeister der Saaten und Aerndten. Ein über diese Principien hinausgehendes Urwesen als Einheit ist bei Confucius unbekannt und erst spätere Ausdeutung der Philosophenschulen; am wenigsten darf aber an eine Gottheit als Schöpfer der Welt nach Art des Jehovah gedacht werden. Confucius giebt der Welt ein Dasein ohne Anfang, ein Urwesen, das im blauen Firmament des Himmels sich abspiegelt, und von dort seine heilbringende Kraft über die Welt ergießet.

5) Die Hauptsache war ihm aber dabei die ethische Beziehung von dem Gesetz der rechten Mitte. Confucius trat in einer Zeit der Verwirrung und innerer Kriege als Reformator seines Volks auf, wo er zunächst auf Frieden und Ruhe hinzuarbeiten hatte; er weiset deßhalb zurück auf das Glück einer friedlichen Vorzeit voll patriarchalischer Einfalt und Ruhe; der innere Seelenfriede, das Beharren in der rechten Mitte ist es, das nicht nur den äußeren Frieden unter den Menschen fördert, sondern auch das Weltall in Gleichgewicht hält. Das Ideal dieses sittlichen Verhaltens ist das Princip der kindlichen Liebe, worauf alle übrigen sittlichen Verhältnisse im Hause und im Staate zurückgeführt werden. Mittelpunct dieser ethischen Leistungen ist nun aber der Kaiser, der Sohn des Himmels, oder dessen Repräsentant auf Erden, so daß hier das Königthum von Gottes Gnaden im höchsten Maße ausgeführt ist. Nur er steht mit dem Himmel unmittelbar in Verbindung und hat die

rechte Mitte zu wahren, dagegen alle Unterthanen ſind an ihn gewieſen, um ihm Ehre und Gehorſam zu erweiſen; er bringt die Opfer, die Gebete dar, er ſteht dem Ackerbau vor zur Begründung der Ordnung und Nahrung, wie die Kaiſerin dem Seidenbau zur Bekleidung. Der Kaiſer herrſcht ſo nicht allein über ſein Reich, ſondern auch über die Natur, die ja der ſittlichen Gewalt des Menſchen gehorcht. Treten Calamitäten ein, Seuchen, Ueberſchwemmungen, ſo ſind daran die Sünden des Menſchen ſchuld, welche das rechte Maß, das Geſetz der Mitte verlaſſen haben; der Kaiſer geht in ſich zu Buße und Meditation, befiehlt daſſelbe ſeinen Mandarinen, nachzuſehen, wo ſie gefehlt haben; ſo hängt alſo von der Pflichterfüllung die Wohlfahrt des Reichs ab, aber nicht vermittelt durch die Folgen des ſittlichen Verhaltens, ſondern unmittelbar durch den Einfluß des Menſchen auf die Natur; weßhalb auch hier noch eine Art Zauberei erblickt werden darf. Die chineſiſche Religion iſt in ſo fern nur auf Moral bedacht, und kann in dieſem Sinne atheiſtiſch genannt werden.

6) Die Macht des Kaiſers als Herrſcher des Reichs der Mitte beſchränkt ſich aber nicht blos auf die äußere ſichtbare Natur, ſondern eben ſo auch geht ſie auf die Geiſterwelt über; man nimmt zahlreiche Genien an, Schin genannt, die den einzelnen Naturſphären vorſtehen, dem Regen, Donner, den Wolken; auch unter ihnen beſteht eine Hierarchie, wie unter den Mandarinen, und der Kaiſer kann die Geiſter herauf und herabſetzen. Namentlich bei einer neuen Dynaſtie, deren Jahre ſehr hoch vor Chriſtus hinauf berechnet werden, wird alles Alte abgethan; es kommen neue Geſetze vom Himmel auf Erden, neue Beamte, neue Muſik und Tänze, und eben ſo wechſeln dann auch die Schins in ihrer Rangordnung; die abgeſetzten erhalten wohl die Erlaubniß auf die Erde zurückzukehren und neugeboren zu werden. Jährlich erſcheinen zwei Adreßcalender, der eine für die ſichtbaren Beamten, der andere für die Schins; bei Unfällen, Feuersbrünſten, Miswachs werden letztere abgeſetzt, ihre

Bilder umgestürzt und neue ernannt; der Kaiser beherrscht also die Natur, wie eine wohlorganisirte Hierarchie.

7) Verschieden von dieser Lehre des Confucius sind die Systeme späterer Philosophen, namentlich des Lao-dsö und des Lao-kiün, die besonders die fremden, von Indien her eingedrungenen Ansichten verarbeiteten. Letzterer und seine Schule, die weit verbreitete Secte der Lao-dsö, kam allerdings auf ein höchstes Princip zurück: Himmel und Erde sind aus dem Chaos hervorgegangen, und diesem voranging ein einiges Wesen, unermeßlich und schweigend, umwandelnd und stets schaffend; es war die Mutter des Weltalls, aber ihr Name unbekannt, und nur zu bezeichnen durch das Wort Vernunft (Tao). Der Mensch und sein Dasein ist ein Abbild der Erde, diese ein Abbild des Himmels, dieser eins der Vernunft, und letztere ein Abbild ihrer selbst. Aufgabe des Menschen ist Freiheit von Leidenschaften, um ungestört sich der Betrachtung des Weltalls und seiner Ordnung hingeben zu können. Die größte Sünde ist Hingabe an die regellosen Begierden, deren Folgen der Unfriede und quälende Unruhe der Seele ist. Die Menschenseelen sind Ausflüsse jener ewigen Vernunft, in welches die guten Seelen nach dem Tode sich wieder auflösen. Offenbar ist das System des Confucius einfacher, kindlicher, hat sich noch gar nicht zu dem Begriff der Einheit über den drei Principien Himmel Erde und Mensch erhoben, uud die Einwirkung des Letzteren auf die Natur noch ganz im Begriffe eines unmittelbaren zauberischen Einflusses aufgefaßt.

8) Gewiß ist hiernach das chinesische Religionssystem völlig heidnisch, das Göttliche in der Natur selbst befangen, wenn letztere auch nicht rein materiell, sondern zu geistigen Potenzen erhoben erscheint; von einer bewußten Individualität ist nicht die Rede: aber das Ganze nähert sich doch einer pantheistischen Weltansicht, da nicht der nächste sichtbare oder greifbare Gegenstand zur Gottheit erhoben, sondern auf allgemeinere Principien, Himmel und Erde und das von ihnen beschlossene Gesammtleben der Natur zurückgegangen wird. Am wenigsten aber

wird darin irgend eine Aehnlichkeit mit der Religionsidee des alten Teſtaments wiedergefunden werden dürfen. Der chineſiſche Begriff des Himmels iſt nie der jüdiſche Jehovah, und eben ſo wenig weiß das alte Teſtament etwas von jenen phyſicaliſchen Grundzügen dieſes Syſtems, oder von ſeiner Moral, die nur auf Beherrſchung der Leidenſchaften, ſo wie auf die Monarchie des Kaiſers berechnet iſt.

§. 49.

Indiſches Religionsſyſtem. Brahmanismus.

Auch hier iſt an der bisher üblichen Vorſtellung, der nach Hegel folgt, ſehr vieles zu ſtreichen, wenigſtens wenn man auf die älteſten Formen ſieht. Selbſt der Name Brahmanismus (Roth, die Brahmareligion. Tübinger Jahrbücher 5, 346 ff.) iſt nicht einmal paſſend; er paſſet etwa eben ſo, wie wenn man das Chriſtenthum das Syſtem der Trinität nennen wollte. Die übliche Vorſtellung kennt im indiſchen Götterglauben drei Gottheiten, Brahmâ, Viſchnu, Çiva und über denſelben etwa noch ein Brahma, als Neutrum, woraus die Religionsphiloſophie ein hübſches Syſtem zurecht gemacht hat. Allein ſieht man genauer nach, ſo ſind jene Grundzüge nichts weiter als indiſche Religionsphiloſophie, wovon der Volksglaube nichts weiß. Selbſt die Namen jener Götter kommen in den Schriften des Volks, den Vedas, mit Ausnahme Viſchnus nicht einmal vor. Wir haben das älteſte, einfachere Religionsſyſtem zunächſt nach dieſen Quellen darzuſtellen, woran ſich dann die ſpäteren Formen als Umwandlungen reihen. Der Veda iſt der gemeinſchaftliche Name für die älteſten Schriften des Volks, die aber aus ſehr verſchiedener Zeit ſtammen, und deren jede wieder einen eigenen Namen trägt, ſo daß jener Sammelname nur etwa das Wiſſen vom Heiligen bedeutet: ſie beſtehen meiſt aus Hymnen auf die Götter und eröffnen ſo einen Blick in die älteſten Religionsſyſteme, ihre Sammlung fällt etwa in das ſiebente Jahrhundert vor Chriſto. Die Vedas ſind wahrſcheinlich nicht einmal in dem jetzigen Indien entſtanden, ſie tragen einen weit zu ernſten,

düsteren Charakter für ein so mildes, reichbegabtes Land, sie weisen auf einen Zustand hin, wo das Volk, in viele kleine Stämme getheilt, in steter Fehde lebte und um die ersten Lebensbedürfnisse zu ringen hatte; mit Sicherheit darf man ihren Ursprung in den früheren Wohnsitzen des Volks nordwestlich vom jetzigen Indien im Pendschab am Indus annehmen, wozu besonders, wie Lassen in der indischen Alterthumskunde, Bonn 1847 nachweiset, die nahe Berührung des Volks und seiner alten Religionsidee mit dem Zendvolke stimmt. Die Urſitze der Indier würden so nach der Hochebene Asiens hinweisen und gleichfalls für die dortige Wiege der Menschheit sprechen. Der Zusammenhang des indogermanischen Volksstammes läßt sich schlechthin auf keine andere Weise erklären.

1) Die vedischen Götter erinnern sämmtlich an jene Verwandtschaft mit dem Zendvolke; denn sie weisen alle auf Licht- oder Feuerdienst hin; es ist das Licht des Firmaments in der Sonne, im Blitze, in der Morgenröthe, das Feuer des häuslichen Heerdes, oder die Opferflamme, worauf die Verehrung sich bezieht; unter den zahlreichen Götternamen, auf die jene Naturkräfte bezogen werden, zeichnen sich als Hauptgötter besonders drei aus, Indra, Varuna, Agni.

a) Indra, der Gott des hellen, reinen, unbeweglichen Himmelsgewölbes, in seiner Erscheinung voll Freundlichkeit und Milde, ist Beschützer und Wohlthäter der Menschen; er führt als Waffe den Donnerkeil, womit er das dem Menschen so nöthige Wasser befreiet und triefen läßt, das der böse Dämon gefesselt hielt, entweder in der schwarzen Wolke, die Indra dann mit dem Blitz zertheilt, oder in den Klüften der Berge, den Höhlen, die er dann spaltet und so den Flüssen eine lustige Bahn bereitet. Letzteres wird ganz wie im Mythus mit Herakles als ein Befreien der Kühe, d. h. der fruchtbringenden Wolken aus der Höhle des Dämon, geschildert. Wesen des Gottes ist also das Ringen des Lichts gegen das dunkele Gewölk, welches den Fluren und Heerden den Segen des Wassers vorenthält, und so Gott des Kampfes und der Schlacht.

wird darin irgend eine Aehnlichkeit mit der Religionsidee des
alten Testaments wiedergefunden werden dürfen. Der chinesische
Begriff des Himmels ist nie der jüdische Jehovah, und eben
so wenig weiß das alte Testament etwas von jenen physica
schen Grundzügen dieses Systems, oder von seiner Moral,
nur auf Beherrschnng der Leidenschaften, so wie auf die
narchie des Kaisers berechnet ist.

§. 49.

Indisches Religionssystem. Brahmanismus.

Auch hier ist an der bisher üblichen Vorstellung, der
Hegel folgt, sehr vieles zu streichen, wenigstens wenn ma
die ältesten Formen sieht. Selbst der Name Brahmani
(Roth, die Brahmareligion. Tübinger Jahrbücher 5, 346
nicht einmal passend; er passet etwa eben so, wie wen
das Christenthum das System der Trinität nennen wollte
übliche Vorstellung kennt im indischen Götterglauben dre
heiten, Brahmâ, Vischnu, Çiva und über denselb
noch ein Brahma, als Neutrum, woraus die Religions
phie ein hübsches System zurecht gemacht hat. Alle
man genauer nach, so sind jene Grundzüge nic
indische Religionsphilosophie, n der Volk
weiß. Selbst die Namen jen r kommen
des Volks, den Vedas, m me Visch
vor. Wir haben das älteste e Religio
nach diesen Quellen darzust ran sich
Formen als Umwandlunge Der V
schaftliche Nam die äl iften de
sehr verschieden stan deren je
Namen trägt, elnam
vom Heiligen n me
Götter und ick i
systeme, ihre va
vor Christo wa
dem jetzigen

düsteren Charakter für ein so mildes, reichbegabtes Land, sie
weisen auf einen Zustand hin, wo das Volk, in viele kleine
Stämme getheilt, in steter Fehde lebte und um die ersten
ebensbedürfnisse zu ringen hatte; mit Sicherheit darf man
en Ursprung in den früheren Wohnsitzen des Volks nord-
stlich vom jetzigen Indien im Pendschab am Indus anneh-
, wozu besonders, wie Lassen in der indischen Alterthums-
e, Bonn 1847 nachweiset, die nahe Berührung des Volks und
r alten Religionsidee mit dem Zendvolke stimmt. Die Ursitze
Indier würden so nach der Hochebene Asiens hinweisen
gleichfalls für die dortige Wiege der Menschheit sprechen.
Zusammenhang des indogermanischen Volksstammes läßt
lechthin auf keine andere Weise erklären.
) Die vedischen Götter erinnern sämmtlich an jene Ver-
haft mit dem Zendvolke; denn sie weisen alle auf Licht-
uerdienst hin; es ist das Licht des Firmaments in der
im Blitze, in der Morgenröthe, das Feuer des häus-
eerdes, oder die Opferflamme, worauf die Verehrung
ht; unter den zahlreichen Götternamen, auf die jene
bezogen werden, zeichnen sich als Hauptgötter beson-
ndra, Varuna, Agni.
er Gott des hellen, reinen, unbeweglichen
feiner Erscheinung voll Freundlichkeit und
und Wohlthäter der Menschen; er führt
nerkeil, womit er das dem Menschen so
et u fen läßt, das der böse Dämon
er schwarzen Wolke, die Indra
r in den Klüften der Berge,
so den Flüssen eine lustige
3 wie im Mythus mit
d. h. der fruchtbringenden
geschildert. Wesen des
s gegen das dunkele Ge-
n den Segen des Wassers
und der Schlacht.

b) Dunkeler iſt das Weſen des Varuna; er gilt als Gebieter der Nacht, hat den Geſtirnen und dem Monde die Bahnen vorgeſchrieben, doch iſt er auch mit Mitra, dem Gott der hellen Tagesſonne verwandt; wenn Indra der helle Aether war, das Lichtreich, ſo ſcheint Varuna das dahinter liegende dunkele Himmelsgewölbe zu beherrſchen, daher ſein Name, der Umfaſſer, weßhalb er über Tag und Nacht zugleich die Herrſchaft führt.

c) Deutlicher iſt Agni (ignis) das Feuer, und zwar in den Vedas kaum ſchon immer perſonificirt, ſondern recht oft das Element des Feuers ſelbſt, wie es in dem All verflüchtigt iſt; er wohnt unter den Menſchen als das Feuer des Heerdes, er trägt ihre Gebete und Opfer zu den Göttern, iſt ihr Beſchützer gegen die Nacht und das Schrecken des Dunkels, ſein Weſen iſt reinigend, läuternd; er entkleidet die Menſchen der Miſſethaten. Sein Opfer beſteht in geläuterter Butter, die in die Flamme gegoſſen wird.

d) Außer dieſen Naturgöttern, wozu noch Rudra, der Gott der Winde kommt, finden ſich auch noch Götter aus einem mehr ethiſchen Kreiſe, der auf die menſchlichen Lebensverhältniſſe eingeht; ſo Brahmanaspati, d. i. Herr des Brahma, d. i. Herr des Gebetes; das brâhma neutral iſt Gebet, Andacht, die Verknüpfung des Menſchlichen mit dem Göttlichen; hier hat Hegel ſehr geirrt, wenn er darin das Princip des Seins fand. Jener Gott iſt alſo ein prieſterlicher, die Macht der religiöſen Erhebung, die des Menſchen Leben von Sünden reinigt, er heißt Vater der Götter, da ja die Andacht die Götter erzeugt. Der Kreis der vediſchen Götter iſt alſo einfach und anſprechend, fern von allem Phantaſtiſchen und Fratzenhaften der ſpätern indiſchen Mythologie; die Andacht in den Vedas iſt ernſt, ſittlich, fleht um Reinigung von Sünden und beklagt die Hinfälligkeit der irdiſchen Dinge.

2) Eine bedeutende Veränderung ergab ſich bei dem Eindringen des Volks in die ſüdlichen Gegenden des Ganges, wo ſich nun zunächſt die vier Kaſten ausbildeten, der Brahmanen

oder Prieſter, der Kſhattriyas oder Krieger, der Waiçyas. der Ackerbau- und Gewerbetreibenden, und der Çudras oder Dienenden; die drei oberen gehören zuſammen und bilden wohl das erobernde Volk; die vierte wird das beſiegte einheimiſche Volk ſein und wird deßhalb auch dunkelfarbig abgebildet; die Krieger ſcheinen die kleinen Könige der früheren Zeit zu ſein, die ſich bei der Eroberung des Landes am Ganges zu einem Adel zuſammenfügten, und aus dieſer Verwirrung erklärt es ſich, wie die Prieſter, als Träger der Intelligenz, ſich des erſten Rangs bemächtigen konnten. Die Brahmanen ſtammen alſo nicht von dem Gotte Brahmâ, ſondern von dem Neutrum Brahma, die Träger der Andacht und die Vertreter des Heiligen. Erſt in dieſen neuen Verhältniſſen bilden ſich nun die drei großen Götter der nachvediſchen Zeit aus, wie ſie beſonders in den großen Epopöen Ramayana und Mahabharata auftreten. Die zwei erſten ſind ſicher Schöpfungen des Volks, Viſchnu und Çiva, beide haben alſo urſprünglich mit einander nichts zu thun, ſind beide Allgötter und erſt ſpäter mit einander in ein Syſtem aufgenommen und neben einander geſtellt; dagegen der dritte, Brahma, iſt erſt ein Product der Religionsphiloſophie. Jene zwei Götter haben die Brahmanen ſicher nur aufgenommen, weil ſie ſich der religiöſen Bewegung des Volks nicht entziehen konnten und deßhalb vorzogen, ſie in ihr Syſtem zu recipiren. Die Zeit dieſer Umformung muß zwiſchen 500 und 300 v. Chr. fallen; beim erſten Auftreten des Buddhaismus ſind Viſchnu und Çiva zwar ſchon bekannt, aber noch nicht ſehr in Blüthe; als der große Gott wird noch immer Indra am häufigſten genannt.

a) Çiva mit ſeinem rauhen, enthuſiaſtiſchem Dienſt ſcheint aus dem Gebirgslande des Himalaya zu ſtammen; in den Vedas kommt ſein Name nicht vor, doch ſcheint er mit ſeinen Attributen an die Stelle des Rudra getreten zu ſein; er erhält geradezu dieſen Namen, wird abgebildet mit Flechten, als Symbol der dunkelen geballten Wolken, kann als Gott der Natur im Aufruhr, in ihrer zerſtörenden Gewalt gelten; er iſt

Rückkehr in Brahma ſein müßte; ſo etwas ließe ſich höchſtens von der andern Seite des Çiva ausſagen, als Princip der Zerſtörung. Der Fehler liegt darin, daß dieſe Götter in ihrer früheſten Form mit einander ſelbſt nichts gemein haben, ſondern jeder den Allgott ausdrückt und nur erſt durch die Speculation ſo in ein Syſtem gebracht ſind. Dieſe Nichtcongruenz des Brahmanenſyſtems mit dem Volksglauben mußte nun aber Reformverſuche begünſtigen, unter welchen am bedeutenſten iſt

§. 50.

Der Buddhaismus.

Buddha (vergl. E. Burnouf introduction à l'histoire du Buddhisme indien, Paris 1844. Roth, Tübinger Jahrbücher, 6, 175 ff.) bedeutet der Erwachte, Erleuchtete, und bezeichnet eine Stufe myſtiſcher Vollkommenheit, wozu jeder Menſch gelangen kann, und ſoll. Daher die Angabe, daß es viele Buddhas gegeben hat, die dann auch wohl als eine Incarnation Viſchnus gelten; und weiter daher auch der Zweifel, ob es je einen geſchichtlichen Buddha gegeben habe. Die Buddha-Religion weiſet indeß ohne Zweifel auf einen hiſtoriſchen Stifter in der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Chriſto, der dann ebenfalls zum Range eines Buddha aufſtieg. Gautama, aus dem alten Fürſtengeſchlecht der Çakya, daher auch ſein Name Çakya-muni entſagte im 29. Jahre der Welt und widmete ſich dem Nachdenken über die Uebel der Welt und die Mittel, auf den Weg des Heils zu gelangen. Dann wirkte er 45 Jahre lang zur Verbreitung ſeiner Lehre und ſtarb 15. Mai 542 v. Chr., von wo die Buddhiſten ihre Zeitrechnung beginnen.

Çakya trat keineswegs als Reformator auf mit der Abſicht, das Brahmanenthum zu ſtürzen, ſondern nur als Stifter einer der zahlreichen Secten, als Moralphiloſoph und Begründer eines aſcetiſchen Vereins, der aber durch ſeine Milde das Beſtehende durchdrang, vielfach zerſetzte, in Indien ſelbſt nach 1000jährigem Beſtand durch eine Reaction des Brahmanismus wieder verdrängt

ward, dagegen in Mittelasien noch jetzt viele Millionen Bekenner zählt, jedenfalls zahlreicher als das Christenthum. Seine Lehre ist arm an Dogmen, hat in ihrer älteren reinen Gestalt nicht einmal Gott, sondern nur moralische Speculation über das Uebel in der Welt und die Mittel zum Heile zu gelangen; auffallend ist der Erfolg, da er keine Sinnlichkeit einmischt, nicht mit dem Schwerte Anhang suchte, sondern nur durch die friedliche Predigt und durch den Eindruck einer die Welt verläugnenden Asceſe. Wunder werden ihm allerdings beigelegt, aber ebenso setzten ihm auch die Brahmanen dergleichen entgegen; er selbst trug seine und der Seinigen Wunder nie zur Schau, gebot ihnen ihre guten Werke zu verbergen und nur ihre Sünden herauszukehren. Das einzelne Verdienst galt ihm als durchaus unzulänglich für die vollendete Befreiung, sondern nur die kräftige sittliche Gesinnung, daher ein Zug von Universalität, die besonders unter den indischen Kasten und deren Härte großen Eindruck machen mußte; er predigte Gnade für Alle, auch für die verworfenste Kaste; er griff dabei das Kastenwesen nicht absichtlich an, untergrub aber den Boden dafür; die Brahmanen sahen deßhalb dem Aufkommen der Neuerung lange zu, noch zu Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. bestand dieß gute Vernehmen, wie wir aus dem Reiseberichte eines chinesischen Buddhisten wissen, Fa-Hian, der damals nach Indien pilgerte, um den reinen Glauben an der Quelle, in Indien selbst, zu schöpfen und die Stätte zu sehen, wo Buddha geweilt hatte. Die Brahmanen hofften nach der Biegsamkeit ihres eigenen Systems das Wichtigste aus der Neuerung aufnehmen und so dieselbe unschädlich machen zu können, wie sie ja dasselbe früher mit den Volksgöttern durchgesetzt hatten. Allein dieß gelang ihnen nicht, weßhalb sie zuletzt doch noch zur Gewalt griffen. Die Kasten sind also von Buddha nicht zerstört; in den meisten Buddhaistischen Ländern, Thibet, Siam, China fehlen sie zwar, allein sie waren dort auch vorher unbekannt; auf Ceylon, das am früheſten die Lehre Buddhas aufnahm, bestehen sie dagegen noch jetzt, freilich nur als politisches

Institut, während die religiöse Bedeutung der Priesterkaste zersprengt bleibt, und diese Stellung eine Allen gemeinsame geworden ist.

1) Bei der Lehre des Buddhaismus ist es besonders schwierig, die frühere reine Form von den spätern Entstellungen auszuscheiden; zu jener gehören drei Puncte: die Seelenwanderung, die Lehre vom Nirvâna und der Glaube an Buddha.

a) Der Glaube an eine Seelenwanderung, so daß die jetzige Existenz eines Individuums nur Folge seines früheren Verhaltens ist, scheint schon bei den Brahmanen selbst bekannt gewesen zu sein, da Çakya mit diesem Satze bei ihnen nie Anstoß erregt hat. Er selbst ist sicher zu diesem Satze nicht durch eine Art von Speculation gekommen, die er gar nicht kennt; er nahm die Erscheinungswelt als eine unendliche Vielheit persönlicher Geister, gebunden an eine ewige Materie, durch welche die Menschenseelen sich hindurch bewegen. Die Vielheit der Seele, die ewige Materie und der endlose Wechsel bestehen durch eine Nothwendigkeit, durch ein Verhängniß; aber von einem persönlichen Gott ist nicht die Rede; nur wohnt den Seelen eine Sehnsucht nach Befreiung, der ganzen Wanderung ein Zug nach Oben inne. Die spätere Ausführung drückt dieß so aus, daß Alles Existirende die Bestimmung hat, Buddha zu werden, und daß zu diesem Zwecke die gewordenen Buddha sich wieder herabsenken in den Sansâra, d. h. Kreislauf, um so die Welt allmälig zu ihrer Reinheit emporzuheben. Auch das niedrigste, verworfenste Geschöpf, die Thierseele, ist hiernach zu einer sittlichen Belebung bestimmt. Es bedarf hiezu freilich einer ganzen Reihe von Weltperioden, Kalpas, in welchen das Geschöpf durch Vergeistigung zur Würde eines Buddha aufsteigt, aber sich wiederholt in den Sansâra zurückstürzt, um endlich zu einer schlechthinnigen Befreiung im Nirvâna zu gelangen. Wahrscheinlich hat der Brahmanismus von hier erst die Idee der Incarnationen der Götter, der Avatâras, aufgenommen, die so also etwas Buddhistisches sind.

b) Der Nirvâna ist der Gegensatz des Sansâra, die Ruhe, Reinheit, der ewige Friede, gegenüber dem bunten Wechsel des zeitlichen Kreislaufs; aber es gilt bald nur als relativer Gegensatz, das Scheiden aus der sinnlichen Welt, oder die Beschaulichkeit und Geistigkeit, in welcher die Buddhagewordenen schweben, bald als absoluter Gegensatz gegen alles Sein und Existiren, das völlige Vergehen oder Erlöschen; der höchste Grad der Reinheit, zu der die Seele gelangt, ist, wo nicht allein die Materie erlischt, an die sie gebunden ist, und mit ihr das Uebel, der Schmerz, sondern wo das Bewußtsein ihrer selbst, ihre Persönlichkeit, sie selbst auslöscht wie ein Licht ausgeweht wird. Also Vernichtung, Untergang dem ganzen Wesen nach ist der letzte Trost, durch den Befreiung von allem Uebel und Schmerz verheißen wird. Vielleicht ist die Idee des Nirvâna in dieser Form erst spätere Ausführung, da sie mit dem ersten Auftreten Çakyas, das nur Zurückziehen von der Welt fordert, nicht durchaus stimmt und den ersten Schülern kaum verständlich gewesen wäre.

c) Ein Buddha ist die hohe Stufe der Sittlichkeit, wozu jeder Mensch aufsteigen soll, ja in Folge der Annahme der Seelenwanderung nicht nur der Mensch, sondern auch jedes Thier, kurz Alles; in jeder Kalpa erscheinen deren mehrere, so war Çakya in der seinigen der sechste; ein jeder hinterläßt Gesetze, die bis zum Erscheinen eines neuen unbedingte Geltung haben. Das Gesetz jedes Buddhas enthält drei Stufen, die vollkommene, die scheinbare, die letzte, die dann ebenfalls an Zeitdauer ungleich sind und verschieden, wie guter und schlechter Wein.

2) Die Anhänger Çakyas traten in einen mönchisch-ascetischen Kreis um ihn und bildeten nun eine auffallende Aehnlichkeit mit den christlichen Orden der Mendicanten; sie entsagen der Welt, den Gütern, dem Besitze und treten ein in das keusche Leben eines Bhikschu, Bettlers; ein weiterer Kreis sind dienende Laien, die nur zu den nächsten religiösen Pflichten, nicht aber zu dem ganzen geistlichen Leben verpflichtet sind, also

Inſtitut, während die religiöſe Bedeutung der Prieſterkaſte zerſprengt bleibt, und dieſe Stellung eine Allen gemeinſame geworden iſt.

1) Bei der Lehre des Buddhaismus iſt es beſonders ſchwierig, die frühere reine Form von den ſpätern Entſtellungen auszuſcheiden; zu jener gehören drei Puncte: die Seelenwanderung, die Lehre vom Nirvâna und der Glaube an Buddha.

a) Der Glaube an eine Seelenwanderung, ſo daß die jetzige Exiſtenz eines Individuums nur Folge ſeines früheren Verhaltens iſt, ſcheint ſchon bei den Brahmanen ſelbſt bekannt geweſen zu ſein, da Çakya mit dieſem Satze bei ihnen nie Anſtoß erregt hat. Er ſelbſt iſt ſicher zu dieſem Satze nicht durch eine Art von Speculation gekommen, die er gar nicht kennt; er nahm die Erſcheinungswelt als eine unendliche Vielheit perſönlicher Geiſter, gebunden an eine ewige Materie, durch welche die Menſchenſeelen ſich hindurch bewegen. Die Vielheit der Seele, die ewige Materie und der endloſe Wechſel beſtehen durch eine Nothwendigkeit, durch ein Verhängniß; aber von einem perſönlichen Gott iſt nicht die Rede; nur wohnt den Seelen eine Sehnſucht nach Befreiung, der ganzen Wanderung ein Zug nach Oben inne. Die ſpätere Ausführung drückt dieß ſo aus, daß Alles Exiſtirende die Beſtimmung hat, Buddha zu werden, und daß zu dieſem Zwecke die gewordenen Buddha ſich wieder herabſenken in den Sanſâra, d. h. Kreislauf, um ſo die Welt allmälig zu ihrer Reinheit emporzuheben. Auch das niedrigſte, verworfenſte Geſchöpf, die Thierſeele, iſt hiernach zu einer ſittlichen Belebung beſtimmt. Es bedarf hiezu freilich einer ganzen Reihe von Weltperioden, Kalpas, in welchen das Geſchöpf durch Vergeiſtigung zur Würde eines Buddha aufſteigt, aber ſich wiederholt in den Sanſâra zurückſtürzt, um endlich zu einer ſchlechthinnigen Befreiung im Nirvâna zu gelangen. Wahrſcheinlich hat der Brahmanismus von hier erſt die Idee der Incarnationen der Götter, der Avatâras, aufgenommen, die ſo alſo etwas Buddhiſtiſches ſind.

b) Der Nirvâna ist der Gegensatz des Sansâra, die Ruhe, Reinheit, der ewige Friede, gegenüber dem bunten Wechsel des zeitlichen Kreislaufs; aber es gilt bald nur als relativer Gegensatz, das Scheiden aus der sinnlichen Welt, oder die Beschaulichkeit und Geistigkeit, in welcher die Buddhagewordenen schweben, bald als absoluter Gegensatz gegen alles Sein und Existiren, das völlige Vergehen oder Erlöschen; der höchste Grad der Reinheit, zu der die Seele gelangt, ist, wo nicht allein die Materie erlischt, an die sie gebunden ist, und mit ihr das Uebel, der Schmerz, sondern wo das Bewußtsein ihrer selbst, ihre Persönlichkeit, sie selbst auslöscht wie ein Licht ausgeweht wird. Also Vernichtung, Untergang dem ganzen Wesen nach ist der letzte Trost, durch den Befreiung von allem Uebel und Schmerz verheißen wird. Vielleicht ist die Idee des Nirvâna in dieser Form erst spätere Ausführung, da sie mit dem ersten Auftreten Çakyas, das nur Zurückziehen von der Welt fordert, nicht durchaus stimmt und den ersten Schülern kaum verständlich gewesen wäre.

c) Ein Buddha ist die hohe Stufe der Sittlichkeit, wozu jeder Mensch aufsteigen soll, ja in Folge der Annahme der Seelenwanderung nicht nur der Mensch, sondern auch jedes Thier, kurz Alles; in jeder Kalpa erscheinen deren mehrere, so war Çakya in der seinigen der sechste; ein jeder hinterläßt Gesetze, die bis zum Erscheinen eines neuen unbedingte Geltung haben. Das Gesetz jedes Buddhas enthält drei Stufen, die vollkommene, die scheinbare, die letzte, die dann ebenfalls an Zeitdauer ungleich sind und verschieden, wie guter und schlechter Wein.

2) Die Anhänger Çakyas traten in einen mönchisch-ascetischen Kreis um ihn und bildeten nun eine auffallende Aehnlichkeit mit den christlichen Orden der Mendicanten; sie entsagen der Welt, den Gütern, dem Besitze und treten ein in das keusche Leben eines Bhikschu, Bettlers; ein weiterer Kreis sind dienende Laien, die nur zu den nächsten religiösen Pflichten, nicht aber zu dem ganzen geistlichen Leben verpflichtet sind, also

eine förmliche Trennung hierarchischer Ordnung. Sehr bald erfolgte eine Vereinigung der Anhänger zu klösterlichen Kreisen, Vihâras, da während der Regenzeit das Umherziehen nicht anging; es bildeten sich alle Formen des Klosterlebens mit verschiedenen Kreisen der Hierarchie aus, die aber mit dem geistigen Fortschritt der Einsicht in die Lehre Buddhas zusammenhingen. Diese Mönchscolonien dienten zur Verbreitung der Lehre über das ganze östliche Asien und haben mit den christlichen Mendicantenklöstern die größte Aehnlichkeit. Die Gesammtheit der Frommen wird durch ein Concil, Sangha, repräsentirt, welches nach dem Ableben des Buddha dessen Rechte übernimmt, als höchste Autorität in Glaubenssachen, aber auch zur Beichte und Sündenvergebung, da Sünden nie durch Opfer oder Selbstpeinigung abgethan werden können.

3) Ein Cultus ist dem frühesten Buddhismus fremd, am wenigsten konnte Çakya daran denken, sich selbst zum Gegenstande desselben zu machen; er lebte und starb als Mensch; aber es lag nahe, daß die Verehrung seiner Schüler ihn über die menschliche Sphäre erhob und dieß zuerst durch Verehrung seiner Reliquien ausdrückte; bald war ganz Indien mit Stûpen, Grabhügeln bedeckt, in welchen seine wirklichen oder vermeinten Ueberreste, Bilder, Gefäße mit Inschriften seiner Hauptlehren aufbewahrt wurden. Abgebildet wird er in menschlicher Gestalt in denkender beschaulicher Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so daß eine Zehe in den Mund geht; dieß Zurückgehen in sich selbst, dieß an sich selbst Saugen ist bezeichnend für solch System der Intuition; erst später unter brahmanischem Einfluß beginnen fratzenhafte Bilder mit vielen Armen und Beinen. Opfer sind unbekannt, Thieropfer ganz unmöglich, da ja auch die Thierseele die Bestimmung hat, Buddha zu werden; auch der Genuß jeder animalischen Nahrung ist den Buddhisten verboten. Sogar die Brahmanen haben sich dieß angeeignet; ihre früheren Vorschriften kennen blutige Opfer, namentlich des Stiers, später hört dieß auf, und nur die nördlichen Stämme gestatten sich wohl unter Einfluß des Klimas Thiernahrung;

ſtatt der blutigen Opfer kennen dagegen die Buddhiſten Darbringung von Früchten, Blumen, köſtlichem Rauchwerk vor den Bildern und Stupen des Buddha unter dem Schalle von Muſik; dieß der Cultus der Buddhiſten.

4) Die Ausbreitung des Buddhismus begann früh; ſchon im 3. Jahrhundert v. Chr. hat er Ceylon erobert, von wo er auf die indiſchen Inſeln und Hinterindien überging; früh kam er nach China, wo der Name für Buddha Foe iſt; die Lehre breitete ſich hier im Volke aus, das von den Prieſtern, Bonzen genannt, im argen Aberglauben erhalten wird; aber die Reichsreligion, von dem Himmel und ſeinem Sohn, dem Kaiſer, iſt dadurch nicht vertrieben. In Mittelaſien, in Thibet, unter den Mongolen war dieſe Religion zugleich Trägerin der Cultur, aber umgekehrt litt ſie auch wieder durch das Eindringen roher Ideen und Formen. Die Phantaſie hatte an der zarten Forderung Çakyas nicht mehr genug, daß jeder Menſch zum Buddha werden müſſe, ſondern zog nun die Gottheit ſelbſt in menſchliche Geſtalt herab in der Form des Dalai Lama; Lamen hießen die Vorſteher der Klöſter; aber der Höchſte unter ihnen, der Papſt, iſt ſelbſt die Incarnation Gottes. Gott iſt in ihm gegenwärtig; der Dalai Lama iſt zwar nur ein Menſch, aber die Gottheit wohnt in ihm; ſtirbt er, ſo kehrt die Gottheit in eine andere Perſon ein, die an gewiſſen Kennzeichen aufgeſucht werden muß; oft iſt es nur erſt noch ein Kind, und dann vertritt ein Regent ſeine Stelle; man kennt auf dieſe Art drei Hauptlamen, deren jeder die volle Incarnation der Gottheit ſein will. Es iſt dieß nicht etwa ein Gott als geiſtige Perſönlichkeit, ſondern höchſtens ein menſchlicher Fetiſch. Eben ſo roh wird hier der Cultus durch ſeinen Uebergang zum Schamanenthum. Çakya hatte den Menſchen ganz auf ſeine eigene Kraft zur Vollbringung des Sittlichen angewieſen; dagegen hier nahm man ſeine Zuflucht zu übernatürlichen Kräften der Zauberei und Schamanenthum; ſicher iſt hier der Buddhismus mit nordindiſchen ſchmutzigen çivaitiſchen Sekten zuſammengefloſſen. Auch in Indien ſelbſt verlor der Buddhismus auf

dieſe Art ſeine Reinheit und dadurch ſeine Haltung gegen das Brahmanenthum, das im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. ſich aufraffte und gegen ihn eine blutige Verfolgung erhob; bis zum 15. Jahrhundert gelang ihm deſſen Vertilgung auf der dieſſeitigen Halbinſel bis auf wenige Reſte, ſo daß derſelbe auf Ceylon, Hinterindien, China und Mittelaſien beſchränkt iſt, daneben aber gelang zugleich das Eindringen des Islam. Der Brahmanismus gelangte abermals alſo zu neuem Leben, freilich in einer nicht viel beſſern Form, als der herabgeſunkene Buddhaismus war; die Puranen-Literatur iſt dazu der Beleg, aber es beweiſt doch für die Zähigkeit einer Religionsform, die ſich bis auf den heutigen Tag erhalten hat; das indiſche Volk ſchmachtet ſo in einer troſtloſen Barbarei, aus welcher nur durch den Sieg des Chriſtenthums unter ihnen auf Rettung zu rechnen iſt.

5) Der Buddhaismus in ſeiner ächten Form hat unſtreitig einen tief ſittlichen Ernſt zur Grundlage und ſteht deßhalb höher als der Brahmanismus; aber erſterer iſt weit mehr Philoſophie als Religion; Millionen ſind dadurch auf eine höhere ſittliche Stufe erhoben, und Çakya darf wirklich ein Wohlthäter des Menſchengeſchlechts heißen; aber die Beſſern wandten ſich immer mehr der Speculation zu, und das Volk verfiel in heilloſe Abgötterei.

§. 51.

Die Religion des Zendvolks. Zoroaſter.

Die Hochebene von Kabuliſtan und Iran bildet die Brücke zwiſchen Oſt- und Weſtaſien, und das Volk von Iran, früher nomadiſch, dann ackerbauend, erſt durch Cyrus zu ſittlicher und politiſcher Bedeutung erhoben, bildet auch durch ſeine Religion einen Uebergang von der Naturſtufe zur Religion geiſtiger Individualität. An der Religionsform laſſen ſich noch jetzt jene verſchiedenen Perioden der Volksbildung unterſcheiden; unſere älteſte Quelle iſt die Zendaveſta, angeblich ein Werk des Zerduſcht oder Zoroaſter, der zur Zeit Darius Hyſtaspes

lebte; allein ihre jetzige Form, beſtehend in Gebeten, Anrufungen an die guten Geiſter, muß jünger ſein, da Zerduſcht ſelbſt darin auftritt, und er, wie ſeine Nachkommen darin angerufen werden; die Schriften können alſo nur ſpäter, etwa bei einer neuen Belebung des Cults, geſammelt ſein, nachdem ſie ſich wohl traditionell erhalten hatten; ſie ſind das einzige Werk, das in der Zendſprache erhalten iſt. Auch eine zweite Quelle, der Vendidad, gehört wohl einer Zeit an, wo die nationale Religion ſchon erblaßt war, und endlich die jüngſte Schrift, der Bundeheſch, gedenkt ſchon der Herrſchaft der Araber und gehört ins 7. Jahrhundert n. Chr. In dieſen Quellen gilt als älteſter Ordner der Religion der Prophet Hom, bei den Griechen als Homanes bekannt; er gilt als Schutzgeiſt der Menſchheit, als Ordner des alten Geſetzes, an deſſen Gedächtniß ſich ein Baumcultus knüpft, bezeichnend für den Zuſtand eines nomadiſchen Volks, dem der Schatten der Bäume an kühlen Quellen ſolche Wohlthat iſt; ſeinem Geſetze gemäß ordnete Dſchemſchid, bei Herodot Dejokes, das Volksleben, was auf die Zeiten vor Cyrus, die Mederherrſchaft paßt; das Volk war damals in das Stadium des Ackerbaus eingetreten, Kampf mit dem Erdboden, Cultur der Länder und Bäume gilt als religiöſe Vorſchrift. Zu einer höheren Bildung erhob dann Cyrus das Volk, ordnete es zu einem mächtigen Staate, und nun erwuchs jener Kampf gegen die ungefüge Natur zu einem ſittlichen Streben im Gegenſatz des Guten und Böſen; unter dem weiſen Guſchtasp, wahrſcheinlich identiſch mit Darius Hyſtaspes, ordnete ſich hiernach das Religionsſyſtem, das nun durch Zerduſcht oder Zoroaſter ſchriftlich aufgefaßt ward.

1) Das Syſtem kommt auch noch auf Naturreligion zurück, aber nicht mehr unter dem Geſichtspunct der Naturkräfte, der vis prolifica, ſondern ſittlich unter dem Gegenſatz des Guten und Böſen. Nur war es nicht ſpeculative Moral, von wo man ausging, ſondern das Gute ward aufgefaßt in der Form des Fördernden, Heilbringenden, und das Symbol dafür iſt das Feuer (einflußreich hierauf mögen allerdings die häufigen

Naphthaquellen jener Gegend geweſen ſein, die ſich ſelbſt entzünden); jedoch nicht wegen der wohlthätigen Wirkung des Feuers auf dem Heerde, oder zu Opfern oder Handwerken: ſondern es iſt das Licht, die Tageshelle, die die Schrecken der Nacht und der Finſterniß vertreibt; während umgekehrt das Dunkel mit ſeinen ſchreckenden Gewalten als die Hemmniß, das Böſe, gilt. Die Anlehnung an älteres Schamanenthum, Geiſterdienſt, der überall entweder helfende oder ſchädliche Genien erblickte, iſt hier unverkennbar; die ſchadenfrohen Geiſter der Finſterniß, die nur in der Nacht mächtig ſind, müſſen der Tageshelle der aufgehenden Sonne weichen. Dem ſo entgegengeſetzten Reiche des Lichts oder des Guten und dem der Finſterniß werden nur als Fürſten Geiſter vorgeſetzt Ormuzd und Ahriman, die im ſteten Kampfe mit einander ſtehen.

2) Dieſer Kampf ſelbſt iſt nun die Hauptſache an dem ganzen Religionsſyſtem; derſelbe wird durch alle Verhältniſſe des Lebens und der Natur durchgeführt; die Welt theilt ſich in Iran und Turan, jenes, das Reich Ormuzd, umfaßt das bebauete, durch Cultur der Ordnung unterworfene Land, letzteres die Wüſte mit ihren Schreckniſſen; auch die Thiere theilen ſich auf dieſe Weiſe, die nützlichen, zahmen (der wachſame Hund, der treue Stier) ſtehen im Dienſte Ormuzd, dagegen die Thiere der Wüſte, der Schakal, der Strauß, im Dienſte des Ahriman, und ſind deſſen Geſchöpf. Eben ſo ordnet ſich jedem derſelben ein mächtiges Geiſterreich unter; auf Seiten des Ormuzd ſtehen ſechs andere hohe Geiſterfürſten, Amſchaspands: Bahman, milder Sinn; Ardibeheſcht, herrliche Reinheit; Schariver, trefflicher König; Sapandomad, voll Demuth; Khordad, der Befruchter; Amerdad, der den Tod verſcheucht. Unter ihrer Obhut ſtehen als Geiſter zweiter Ordnung die Izeds, die Schutzgeiſter der einzelnen Partien in der Natur, wie Geſtirne, Jahreszeiten, der Städte, Dörfer und Gebirge. Eben ſo umgiebt den Ahriman eine Ordnung böſer Geiſter oder Dews, wozu die Sanscrit-Wurzel Deva, deus, iſt, die hier alſo nur nach der dunkelen Seite hin beibehalten iſt. Ueberhaupt iſt

das Syſtem ſehr geiſterhaft gehalten, gemäß ſeinem Urſprunge aus Geiſterdienſt und dem Cult der beweglichen Flammen. Jedes individuelle Leben, nicht nur der organiſchen Geſchöpfe, ſondern auch die Heerden, die Geſtirne, die Familien hat ſeinen Schutzgeiſt, Ferwer, die alles Heil zubereiten und Segen ſpenden; auch Ormuzd hat ſeinen Ferwer; an ſie wendet ſich der Menſch im Gebete; ein Aufenthalt der Seeligen nach dem Tode iſt Gorotman, der Unſeligen unter argen Qualen Duzakh, deren weitere Zeichnung jedoch im Zendaveſta fehlt.

3) Der Grundton des ganzen Syſtems iſt alſo der ſittliche, Beachtung des Kampfes innerhalb der Welt; dagegen fehlt jede Anlage zu allen eigentlich metaphyſiſchen Fragen; ſo liegt auch die Frage außerhalb dieſes Ideenkreiſes, ob Ormuzd und Ahriman ſelbſt principiell ſind, oder auf eine höhere Einheit zurückkommen. Allerdings kennt das Syſtem eine ſolche Einheit in dem Zeruane Akerene, der ungeſchaffnen Zeit, der ſowohl das eine, wie das andere Princip entſtammte; allein dieß darf wiederum nicht im eigentlich metaphyſiſchen Sinne gefaßt werden. Das Bewußtſein des Volks hat nur für den unmittelbar praktiſchen Punct des ſittlichen Streits beider Principien ein Intereſſe, ohne ſich zu der Frage nach dem Woher gedrungen zu fühlen. Finden ſich ſpätere Angaben, daß beide Principien, als Söhne, von dem großen Gotte Zruan ſtammen, ſo darf man darin Einfluß indiſcher Denkart erblicken, und dieß gehört mehr der Philoſophie, als dem eigentlich religiöſen Inhalte des Syſtems an. Daſſelbe gilt von dem Verhältniſſe des Ahriman zum Ormuzd, ſofern jener als ein Geſchöpf des letzteren, alſo als urſprünglich gut und erſt ſpäter abgefallen gilt. Hiebei wirkt der Wunſch nach Syſtematiſiren mit, um das Unbefriedigende des Dualismus auf eine letzte Einheit zurück zu bringen. Auch über den endlichen Ausgang des Kampfes herrſcht keine völlig übereinſtimmende Anſicht; ſehr beſtimmt wird zwar auf einen Sieg des guten Princips gehofft, ſo daß ſich Alles auflöſet in endliche Harmonie. Am Ende der Tage erſcheint Soſioſch, der Siegesheld, der

Wiederbringer der Heiligkeit, der die Sünde vertilgt, allen Schmerz beſeitigt, die Welt reinigt, wozu auch die Leiber wieder erſtehen werden; nur darüber herrſcht ein Schwanken, ob Ahriman ſich zuletzt bekehren wird und eingehen in die Zahl der Seligen, oder mit ſeinen Genoſſen vernichtet werden wird und ſo den Kampfplatz räumen muß. In den Zendaveſta herrſcht die erſte Anſicht, in der ſpätern Form der Feueranbeter die zweite vor. Hier ſind offenbar Verwandtſchaften dieſes Syſtems mit der Jehovahreligion der Juden zu beobachten, die ja unter Cyrus mit den Perſern in freundliche Berührung traten. Die Dämonologie der Juden, ihre Engelordnungen, das Auftreten ihres Satan als böſes Princip, ihre Erwartungen für die meſſianiſche Zeit, ihre Neigung zu Feuerdienſt auf Höhen, ja manche Züge von Lichtdienſt in ihrem Cultus ſind deutliche Erinnerungen daran.

4) Bedeutſam beſonders in ſpäterer Zeit iſt die Rolle des Mithras im Syſtem; urſprünglich erſcheint er als einer der drei Todtenrichter über die Seelen, die von dem Gipfel des heiligen Berges Alborz über eine Brücke zum Himmel eingehen; er erſcheint mit der Keule bewaffnet und iſt als der Geiſt zu faſſen, der über die Heiligkeit der That zu wachen hat. Man hat ihn oft auf die Sonne oder auf den Morgenſtern gedeutet; allein im Zendaveſta erſcheint er deutlich als ein davon verſchiedener höherer Geiſt; in den ſpätern Mithrasmyſterien, die ſich weit weſtlich, auch ins römiſche Reich bis an den Rhein erſtreckten, iſt er wirklich als der ſiegreiche Gott der Heldenthat ausgeführt und mit der Sonne, als invictus sol zuſammengeſtellt, wovon ſich ſogar Beziehungen ins Chriſtliche, namentlich bei Feſtſetzung des Weihnachtsfeſtes, erſtreckt haben.

5) Noch gedenkt Ormuzd im Geſpräche mit Zerduſcht ſeines heiligen Worts, Honover; es iſt zunächſt das Wort des Gebets, mittelſt welches die Seele ſich zu den Wohnungen der Seligen emporſchwingen ſoll; aber es iſt auch das Schöpferwort, wodurch Ormuzd alle reinen Weſen ins Daſein rief;

das Wort erſcheint alſo als eine eigene Potenz, kräftig im Gebet wie in der Zauberformel, die auch nur eine Art des Gebetes iſt; auch hier ſind Uebergänge in die ſpätere jüdiſche Theologie in dem Satze vom λόγος ſehr wahrſcheinlich.

6) Die ganze Zendreligion iſt alſo nach ihren einfachen Anfängen ebenfalls am wenigſten auf Speculation zu reduciren. Es iſt weder die Frage nach dem Urſprunge der Welt, noch nach dem des Böſen insbeſondere, die zu jenem Dualismus führte, ſondern das Syſtem entſprang aus der unmittelbaren ſittlichen Aufgabe des Lebens. Der frühere Geiſterdienſt, die Furcht vor den Geſpenſtern des nächtlichen Dunkels, und umgekehrt der Anſchluß an die helfende, reinigende Potenz, die im Lichte des Feuers verehrt ward, ließ den Kampf der beiden ſittlichen Principien auf dieſe Art zu zwei großen einander befehdenden Reichen zurückführen.

§. 52.

Der Geſtirndienſt Vorderaſiens.

Der Semitiſche Volksſtamm in Vorderaſien treibt, mit Ausnahme der Juden, ebenfalls noch Naturreligion, d. h. erhebt ſich noch nicht zu der Anſicht von dem individuell über die Natur erhabenen Gott: ſein Sterndienſt, Sabäismus iſt nicht etwa ſo zu verſtehen, daß die Sterne nur belebte Mittelweſen im Dienſte des einen höchſten Gottes wären, ſondern ſie ſelbſt ſind die göttlichen Potenzen, Sonne und Mond unter ihnen die höchſten, von denen dann meiſt durch einen Zeugungsact der Urſprung der Welt abgeleitet wird; in ſo fern ſtehen ſie alſo mit Ausnahme der Juden auf wirklich heidniſcher Stufe. Aber dennoch erheben ſie ſich über die bisher behandelten Formen, indem ſie dem Menſchen in ſeiner ſittlichen Freiheit eine größere Bedeutung einräumen. Es iſt nicht, wie in Indien, ein Verſinken in das bewußtloſe Leben der Natur, ſondern ein Erheben über dieſelbe, worin der Menſch zu ſeinem Recht kommt; ſchon treten Heroen auf, ein Ninus, ein Nimrod,

der im kecken Trotz ſich zur Verachtung der Götter verſtieg und eine cyclopiſche Selbſtſtändigkeit bewies; im Judenthume ſind es die Geſtalten der Erzväter, die im ſittlichen Verkehr mit der Gottheit ſtehen, alſo ſchon eine Ahnung von der ſittlichen Berechtigung des Menſchengeiſtes. Wenn nun hier den Sternen der Charakter des Göttlichen aufgezwängt wird, ſo iſt der Grund dafür theils in dem wirklichen Einfluß der Himmelskörper, der Sonne, des Mondes auf das Gedeihen der endlichen Dinge zu erblicken; die Jahreszeiten, das Wachsthum der Pflanzen, Ebbe und Fluth ſtehen ja in der That unter dieſen Geſetzen; theils wirkte die unwandelbare Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Geſtirne, wovon der Eindruck unter dem heitern Klima Chaldäas ein noch viel gewaltigerer iſt. Derſelbe Eindruck hat ſich ja bei Platon und Origenes fortgeſetzt, denen die Sterne gleichfalls perſönliche Geiſter ſind, und ein Gleiches hat ſich in der Form der Aſtrologie im Glauben an die Kräfte der Planeten zu allen Zeiten erhalten. Der Sabäismus hat aber verſchiedene Formen bei den Arabern, und bei den Chaldäern in Babylon, und endlich bei den phöniziſchen Völkern.

1) Der Araber, der freie Sohn der Wüſte mit ſeinem poetiſchen Streben nach Heldenruhm und Frauenliebe, mit ſeinem Geſetz der Blutrache findet in den Mächten der Geſtirne ſein irdiſches Naturleben mit Nothwendigkeit beſtimmt; Herodot giebt dafür die Namen Urotal und Alilat, ſicher Sonne und Mond, an, III, 8. Daher die Idee des Fatums, die einzige Form, worin ſich ein Gefühl der Einheit der Natur dunkel ausſpricht, dagegen jede weitere Frage nach dem Urſprunge dieſer Welt liegt außerhalb ſeines Kreiſes; die Natur ſelbſt mit ihrem ſteten Wechſel iſt in den Kreis der Nothwendigkeit eingeſchloſſen. Sonne, Mond und die Wandelſterne ſind dafür der Ausdruck. In ſeltſamer Verbindung ſteht hiermit der Steindienſt; ſchwarze, unförmliche Steine, wie ſich deren einer ja noch in der Kaaba in Mekka als Gegenſtand der Verehrung erhalten hat, werden in den Tempeln aufgeſtellt;

man darf darin weder eigentliche Fetiſche, noch auch Meteorſteine, gleichſam Boten der Götter aus einer andern Welt, erblicken, ſondern beachtet man das Beiſpiel Jacobs, Gen. 28, 18, ſo ſind es Gedenkſteine zum Gedächtniß eines mit der Gottheit errichteten Bundes, auf die dann aber leicht eine Verehrung in höherem Maße überging, ſo daß der Stein erſt als Zeichen des darunter gemeinten Sterns und ſpäter bei dem Sinken der Ideen ſelbſt als mit magiſcher Kraft erfüllt galt; beim Auftreten Muhameds war der Cult zu wirklicher Abgötterei, Bilderdienſt, mit den Sternen herabgeſunken. Der Steindienſt ward zum Fetiſchdienſt, und die Härte der Geſinnung zeigt ſich beſonders im Opfern der Kinder, beſonders neugeborner Mädchen, was ſich zunächſt aus der Furcht erklärt, ſie erwachſen ohne Verſorgung und der Schande preis gegeben zu ſehen; eine gleiche Sitte herrſcht in Indien bis jetzt, wo ſicher ¾ der geborenen Töchter ermordet werden.

2) In Chaldäa mit dem Mittelpunct Babylon in dem ſyriſch-chaldäiſchen Volksſtamme, wo ſich nun ſchon nördliches Schamanenthum einmiſcht, erhält der Sternendienſt eine eigenthümliche Beziehung zu der Erklärung des Urſprungs der Welt auf dem Wege eines phyſicaliſchen Dualismus. Sonne und Mond erſcheinen hier als männliche und weibliche Potenz, ſo daß die Entſtehung der Welt auf einen Zeugungsact hinaus kommt. Die Geſtirne ſelbſt erſcheinen als geſchlechtlich geſchieden, wobei das Feuchte Wäſſerige, daher der Mond, als den Gewäſſern verwandt, weiblich, das Trockene-Heiße, die Sonne, als männlich erſcheint; auf ähnliche Weiſe werden dann auch die Planeten abgetheilt und auf die mehrfachen Beziehungen des Lebens übertragen, ſo daß die einzelnen entweder als fördernd oder unheilbringend erſcheinen. Dieſer Dualismus nach weiblich und männlich zieht ſich nun durch ſämmtliche Einzelgottheiten hindurch: in Babel werden verehrt Belus und Mylitta, urſprünglich Sonne und Mond, doch wird jener von den Griechen auch wohl auf den Planeten Jupiter, und dieſe auf die Venus gedeutet; beide alſo Principien der Fruchtbarkeit, daher ihre

Verehrung unter dem Symbol der Zeugungsglieder, und der Cult der Mylitta namentlich mit weiblicher Proſtitution verbunden. Als Bezeichnung der Fruchtbarkeit der Erde insbeſondere gilt das Götterpaar Dagon und Derketo, beide unterhalb in einen Fiſch endend mit Beziehung auf das Feuchte und Gewäſſer. Daran ſchließt ſich der zweiköpfige Gott Oannes, gleichfalls mit einem Fiſchſchwanz, woran Menſchenfüße hervorragen; er ſoll beim Aufgang der Sonne aus dem perſiſchen Meere aufgeſtiegen und beim Untergang dorthin zurückgekehrt ſein, die Menſchen Ackerbau und Geſetze gelehrt haben; ſicher alſo auch wohl die auf die Erde herabſteigende Sonnenkraft.

3) Auch in Phönizien kehren dieſelben Anſchauungen wieder; hier iſt Baal die Sonne, Aſtarte der Mond, ganz in der babyloniſchen Weiſe. Dem erſteren, in der Bibel Moloch genannt, wurden Kinder geopfert, die dem metallnen, durch Feuer erglüheten Idol in die Arme gelegt wurden, alſo Symbol der Sonnengluth, die durch Sühnung abgekühlt werden ſoll. Die Aſtarte, Princip der Fruchtbarkeit, daher als magna mater verehrt, erhielt einen gleichfalls unzüchtigen Cult wie die Mylitta durch Proſtitution der Prieſterinnen. Bei den Prieſtern, Galli genannt, trat häufig Selbſtentmannung ein, die als enthuſiaſtiſche Selbſtopferung nach Art der Schamanen in Indien zu betrachten iſt. Dieſelbe Erſcheinung iſt noch jetzt in Rußland häufig mit Beziehung auf Matth. 19, 12. Der Adoniscult, wovon auch im alten Teſtament Spuren, Ezech. 8, 14, Thammus, der von Weibern beweint wird, iſt wohl ebenfalls auf die Sonne zu beziehen; der Königſohn, der früh ſein Leben verliert und dann das Jahr halb in der Unterwelt, halb am Lichte des Tages weilt, kann nur den Gegenſatz der Sonnenwärme und Fruchtbarkeit gegenüber der Winterkälte bedeuten. Verwandte Ideen führen nun hinüber nach

§. 53.

Aegypten,

dem Land der Räthſel, das nur in Hieroglyphen zur Nachwelt ſpricht und am beſten den Uebergang zu den Griechen

bildet. Die meiſte Kunde darüber iſt uns durch Griechen vermittelt, die auch ihre Götternamen ſtets mit den ägyptiſchen zuſammenſtellen. Herodot unterſcheidet den Cyclus des Oſiris und Iſis als einer für ganz Aegypten gemeinſamen Vorſtellung von den übrigen Göttern, die mehr eine locale Bedeutung haben. Dennoch rechnet er den Oſiris zu dem unteren oder ſpäteren Götterkreiſe, und wirklich weiſet derſelbe auf Ideen aus Aſien hin. Sehr ausgebildet iſt nun hier der Thierdienſt, der ſich auf zahme wie wilde Thiere bezog; ſie ſollen anfangs wohl nur Sinnbilder der darunter verſtandenen Götter ſein, doch ging dann wirkliche göttliche Verehrung auf ſie über, ſie dürfen nicht getödet werden, erhalten in den Tempeln die ſorgfältigſte Nahrung und werden nach dem Tode einbalſamirt, weßhalb noch jetzt in den Todtengewölben ſich eine Menge von Thierleichen, Katzen, Ibis und dgl. finden; ihre Auswahl war in den einzelnen Bezirken verſchieden, ſo daß ſogar an manchen Orten dieſelben Thiere verehrt, die an anderen verfolgt werden. Die Beziehung der Thiere auf die einzelnen Göttergeſtalten zeigt ſich beſonders in den Götteridolen, die häufig mit dem Kopfe der ihnen geheiligten Thiere, oder umgekehrt als Thiere mit einem Menſchenkopfe dargeſtellt werden.

1) Locale Gottheiten ſind ſehr zahlreich, ohne in ein beſtimmtes Syſtem aufzugehen, doch kennt Herodot drei Ordnungen derſelben, acht des erſten Ranges, zwölf des zweiten, und ebenſo viel des dritten, als Söhne des zweiten, doch nennt er ſie nicht vollſtändig. Dahin gehört in Theben, der Hauptſtadt Oberaegyptens, der Ammon, wie die Griechen, oder Amn, Amen, wie Inſchriften ihn nennen; er ſoll bedeuten der Verhüllte, Verborgene und wird wohl auf die untergehende Sonne gedeutet; doch der Widderkopf läßt in ihm das Princip der Befruchtung erblicken, daher wohl der Gott für die Fortpflanzung des Lebens. Mit ihm geht der Gott Kneph zuſammen, der als Agathodämon unter dem Bilde der Schlange dargeſtellt wird. In Memphis, der Hauptſtadt Unteraegyptens, findet ſich als Hauptgott Phthah, von den Griechen Hephäſtos

genannt, der als Kopf einen Käfer trägt; mit ihm ist der Stiergott Apis verbunden, gleichfalls Symbol der Zeugung und Fruchtbarkeit; der Stier wurde an besonderen Kennzeichen als der richtige erkannt, und nach seinem Tode ein gleicher gesucht. Anubis ist eine Personification des Hundssterns, daher mit dem Schakalkopfe; mit ihm hängt ursprünglich auch Typhon zusammen als Hundsstern, und daher in dieser Beziehung der wohlthätige Gott, der durch die Hitze den Schnee der Gebirge schmilzt und so die wolthätige Ueberschwemmung des Nils herbeiführt. Auf ähnliche Weise zählte jeder Bezirk seine Gottheit zur Veranschaulichung irgend einer Naturkraft.

2) Der Mythenkreis des Isis und des Osiris und ihres Sohns Horus weiset dagegen wieder nach Asien hin durch den Dualismus der männlichen und weiblichen Zeugungskraft. Isis ist die fruchtbare Natur, die jährlich neuen Segen gebiert, und deßhalb offenbar mit der asiatischen großen Mutter verwandt. Näher betrachtet ist Isis das Land Aegypten, das jährlich durch den Gatten Osiris befruchtet wird, nun tritt aber die tragische Wendung ein, Osiris wird getödtet von Typhon, und Isis sucht klagend seine Leiche, was etwa an den Adoniscult der Phönizier erinnert. Dabei erscheint Typhon früher als guter Gott, jetzt als böser; der Hundsstern bringt die glühende Hitze, die das Land ausdürret und als Wind aus der Wüste die Fruchtbarkeit aufhebt: Isis trägt dabei den Kopf einer Kuh, als Zeichen der Fruchbarkeit. Indessen kennen wir diese Formen des Mythos erst durch die Griechen, die darauf ausgingen, in den aegyptischen Göttern sämmtlich die ihrigen wiederzufinden. Auch die aegyptischen Gottheiten sind sämmtlich auf der Stufe der Naturreligon aufzufassen; doch zeigt sich der Fortschritt der vorderasiatischen Religion bei dem größeren Recht, das sie wenigstens der menschlichen Persönlichkeit einräumen, auch hier wiederum daran, daß die Aegyptier zuerst, wie Herodot sagt, der Menschenseele Unsterblichkeit beilegten. Daher ihr ausgebildeter Todtendienst; selbst ihre Fürsorge für die Todten durch Verfertigung der Mumien hat nur einen

Sinn, wenn ſie zugleich auf Fortdauer der Seelen zählten; denn nur unter dieſer Bedingung konnte an der Aufbewahrung der entſeelten Hüllen etwas gelegen ſein. Von dieſer Seite nähern ſie ſich demnach der zweiten Stufe.

Zweites Capitel.

Religion der göttlichen Individualität.

§. 54.

Die Religion der Griechen.

Schon die heidniſch ſemitiſchen Stämme und Aegypten hoben ſich über die übrigen Naturreligionen empor, wenn auch noch nicht völlig in Beziehung auf die Gottheit, dann doch ſicher in Bezug auf den Begriff Menſch, den ſie ſchon zu einer ſittlichen Selbſtbeſtimmung kommen laſſen. Dieß nimmt nun in ſteigendem Maße zu bei den Griechen; dieß von der Natur ſo glücklich organiſirte Volk darf nun vollends als der Uebergang von Oſten in den Weſten gelten. Das Hellenenthum begreift reine abendländiſche Beſtandtheile in ſeinem Urſtamm den Pelasgern, mit denen deßhalb die griechiſche Bildung beginnt; aber in dieſelbe hinein wirken unerkennbar auch orientaliſche Elemente, namentlich von Klein-Aſien her, deſſen Weſtküſte der ioniſche Stamm ja weſentlich die griechiſche Bildung mit umfaßt: auch Einflüſſe von Aegypten her ſind wohl nicht zu läugnen und im Gedächtniß des Volks hinreichend erhalten.

1) Der griechiſche Cult iſt nicht mehr Naturdienſt, d. h. das Göttliche erſcheint nicht mehr als bloße Naturkraft. Demnach iſt Poſeidon nie und nimmer das Meer, oder Apollon die Sonne, ſondern es ſind Potenzen, die allerdings wohl über jene Naturpartien herrſchen, auch daher Epitheta und

Attribute erhalten, aber doch nicht mit ihnen zusammenfließen. Auslegungen, die dieß fordern, sind spätere Deutungen, sogenannter Euhemerismus. Selbst wenn in älterer Zeit dergleichen Naturreligion eingeräumt werden kann, so gehört dieß den früheren Götterperioden an, der Zeit des Chronos, des Uranus, denen das Bewußtsein des Volks selbst die neuen Götter gegenüberstellt, und die alten als entthront betrachtet. Die Götter im ausgebildeten Volksbewußtsein sind individuell und geistiger Art, denn sie verfolgen Zwecke, theils für sich, theils in Bezug auf die Menschen, die sie Staaten errichten, Ehe, Bündniß, Künste des Friedens und des Krieges lehren, auf sie durch Orakel Einfluß ausüben; sie haben also alle Kennzeichen geistiger Individualität, während die Götter auf der Stufe der Naturreligion nur eine physische Entwicklung umschließen.

2) Diese höhere Stufe der Religion liegt auch vor in der höheren Stufe des Menschen nach seiner sittlichen Stellung, wie vor Allem der Begriff der Heroen beweiset. Der Anfang dazu ergab sich schon in Kleinasien, aber erst unter den Hellenen erhält das menschliche Streben diese Würdigung, daß es sich in den Kreis der Götter erheben kann, und zwar nicht passiv durch Büßung, Asceſe, wie bei Buddha, sondern handelnd, durch freies freudiges Wirken. Herakles erkämpft sich durch seine Mühen den Eintritt in den Olymp; Prometheus wagt selbst ein Ringen mit Zeus einzugehen. Die höchste Vollendung dieser Richtung ist die Tragödie, wo der Mensch mit dem ewigen Fatum selbst im Conflict eintritt, und in seinem Unterliegen das ewige Gesetz des Rechts sühnt.

3) Eben diese Anerkennung der sittlichen Menschenwürde zeigt sich dann in der Darstellung der Götter in Menschengestalt. Es ist ein Beweis für Anerkennung des Geistigen in der Gottheit, daß zu ihrem Symbol nur die Form gewählt wird, die allein Trägerin des Geistes ist, die Menschengestalt. Hier ist der Kunstsinn des Volks in seiner reinen Idealität wirksam. Die Anfänge zur Plastik weisen in der älteren starren Form

auch nach Aegypten hin; aber die griechiſche Kunſt formte bald die ungefügen Holzbilder, bloße Pfähle etwa mit Menſchenköpfen, in menſchiche Geſtalten um, und that alles Thieriſche davon ab. Hiedurch ſprach ſie aus, daß die Natur nicht mehr Trägerin des Göttlichen, noch weniger damit identiſch ſei, ſondern dem Göttlichen dienen, als Werk deſſelben gelten müſſe. So iſt es von allen Seiten her die Gottheit in der Form des Geiſtes, die hier zu ihrem Rechte kommt; zwar noch nicht in monotheiſtiſcher Weiſe, als Einheit eines ſchaffenden Geiſtes, denn überall gehen die einzelnen Götteridеen aus localer Verehrung hervor, die dann höchſtens in der Form einer Familie zur Einheit gelangen; aber der Schritt zur individuellen Auffaſſung der Gottheit iſt doch gelungen, und darin liegt der Vorzug des Hellenenthums. Ein Eingehen auf die griechiſche Mythologie im Einzelnen iſt hier nicht möglich; es können deßhalb nur Einzelheiten als Belege für das Geſagte ausgehoben werden.

4) Die älteſten Formen griechiſchen Cults ſind die pelasgiſchen. Pelasger gelten zwar wohl als Barbaren, ehe ihnen aegyptiſche und phöniziſche Colonien Bildung zugeführt haben; allein ſchon ihr Cult ſteht weit von bloßem Fetiſch- oder Amuletendienſt. Mittelpunct des Cults iſt das Orakel von Dodona, wo die Stimme des Gottes in dem Rauſchen der Bäume vernommen wurde; ſchon dies deutet auf eine pneumatiſche Auffaſſung der Gottheit hin, wenn auch noch auf der Baſis eines Naturacts. Zeus wird als ſchwebend in der Luft gedacht, als Geiſt in der Höhe, daher Zeus Hypatos. Ferner kommen die Gottheiten auch hier paarweiſe vor, Zeus und Diana, die auch als Dianus und Dione erſcheinen, Hermes und Hekate, Cadmos und Harmonia; aber es ſind bei weitem nicht mehr jene zeugenden Naturkräfte, wie in Aſien, ſondern längſt perſönliche Weſen. Auf Lemnos finden ſich die Kabiren, Kureten oder Korybanten, die einem Kreiſe des Feuerdienſtes angehören; auf ähnlichen Elementendienſt beziehen ſich die ſo dunkelen Gottheiten von Samothrake,

aber ſämmtlich über den Kreis bloßer Naturſymbolik emporgewachſen und zu individueller Geiſtigkeit erhoben.

2) Zu jenem pelasgiſchen Kreiſe kommt dann eine Einwirkung aus Kleinaſien, an der noch offenbar orientaliſches Gepräge zu erkennen iſt, aber doch ſchon gemildert nnd verklärt zum Hellenenthum. In Vorderaſien findet ſich die magna mater als Kybele, Rhea, die offenbar die erzeugende Fruchtbarkeit der Erde darſtellt und jenem weiblichen Princip Aſiens entſpricht. Sie erſcheint in Epheſus als Diana multimammia, die aber mit der griechiſchen Artemis, der jungfräulichen Schweſter des Apollon, nichts zu thun hat, und höchſtens durch das Symbol des Mondes mit ihr zuſammenfloß. Orientaliſche Spur iſt ein der Kybele heiliger Stein zu Peſſinus, der an orientaliſchen Sterndienſt erinnert; ferner ihre Liebe zu dem Attes, der ſich aber ſelbſt entmannt. Nach dem Orient weiſen die verſchiedenen Verwandlungen in Thierformen hin, Zeus, der als Stier die Europa entführt, die Jo, die in eine Kuh verwandelt wird, der Minotaurus im Labyrinth zu Kreta, dem Menſchenopfer fallen; aber das Alles iſt unter dem Einfluß griechiſcher Humanität doch gemildert und in Hellenenthum verwandelt. Auf orientaliſchen Urſprung weiſet Dionyſos hin, den z. B. Creuzer als den griechiſchen Naturgott bis nach Indien verfolgt und in dem dortigen Çiva wiederfindet. In Hellas kennt man ihn als den Spender des Weins zur Milderung der Sitten, weiß aber auch hier von ſeinem Zuge nach Indien.

3) Der Höhepunct helleniſchen Götterdienſtes geht aber von dem Kreiſe um Delphi aus, wo die volle Durchdringung des altpelasgiſchen und des orientaliſchen zu rein Helleniſchem vollendet iſt. Mittelpunct iſt hier Apollon und ſeine Schweſter Artemis; er erlegt den Drachen Python, die Erdmacht, und bemächtigt ſich des Orakels. Die Grundidee des Apollon ſcheint die eines vergeltenden, rächenden Gottes zu ſein, daher λύκειος, dem der Wolf als rächendes Thier heilig; er geht mit der Sonne zuſammen und theilt ihre heilende, aber auch ihre tödtende

Kraft; Artemis ist dieselbe Idee weiblich, daher mit dem Mond zusammengestellt, wodurch sie in die Zusammenstellung mit der griechischen Muttter, in Asien, der Astarte gelangte. Die Erhabenheit griechischer Vorstellung im Vergleich mit orientalischen Ideen zeigt sich besonders dadurch, daß die Griechen auch das Geschwisterverhältniß zwischen ihren Göttern kennen, Apollon und Artemis, das Heldenpaar der Dioskuren, während der Orient nur geschlechtliche Verbindungen kennt nach der Idee der Zeugung, und dann wieder den wüsten Gegensatz dazu in der Selbstentmannung.

4) Unter so mannigfachen Einflüssen wird endlich der olympische Götterkreis vollendet, an dessen Zustandekommen dann besonders die Poesie mitgearbeitet hat; daher Herodot mit Recht sagt, Homer und Hesiod haben den Griechen die Götter gemacht. An diesem Kreise ist vor Allem anziehend die sittliche Seite, indem jede Richtung menschlichen Wirkens dort seine Repräsentanten findet. Es ist ein Beweis für die hohe Bedeutung des hellenischen Lebens, daß sie das rein Menschliche so weit ausgebildet haben, als es dem Menschen aus eigener Kraft und ohne die Beihülfe der Offenbarung nur möglich ist. Was ein sittliches Gut ist in der Menschenwelt, wird hier durch eine Götterfigur repräsentirt; jugendliche Anmuth durch Hermes, der ursprünglich ein Gott der Unterwelt ist; Rath und Einsicht durch Pallas Athene; weibliche Anmuth durch Aphrodite; weibliche Würde durch Hera, ursprünglich eine Erdgöttin, den irdischen Besitz ausdrückend; häuslicher Sinn durch Hestia, die Zucht und Sitte am häuslichen Heerde bewahrt; und dazu dann die stygischen Mächte der Unterwelt mit ihrer ernsteren Haltung, die hinter dem bunten olympischen Götterkreise einen ernsteren Hintergrund bilden und den Charakter des Heiligen bewahren. Es ist unzweifelhaft, das glücklich organisirte Volk der Hellenen hatte sich zuerst der Religion auf der Stufe der geistigen Individualität bemächtigt und sie so weit ausgebildet, als es überhaupt der menschlichen Kraft nur möglich war.

§. 55.

Römiſche, Germaniſche Religion.

Der römiſche Götterkreis ſcheint mit dem griechiſchen völlig zuſammenzufallen; die Namen der Perſonen entſprechen einander faſt ſämmtlich; allein dieß täuſcht ſehr und iſt namentlich erſt ein Werk der Poeſie. Urſprünglich iſt nicht allein das altitaliſche Weſen, der etruskiſche Cult, weſentlich anders, ſondern auch die römiſche Umbildung behält ihren ganz beſtimmten Charakter, nämlich den der Zweckmäßigkeit, des praktiſchen Vortheils, der politiſchen Ueberlegung. Ein Volk, zur Weltherrſchaft beſtimmt, behandelt auch ſeine Götter ſo, wie der unmittelbare Nutzen es fordert.

1) Roms Stärke lag in ſeinem ernſten geordneten Familienweſen, der Grundbedingung alles Staatslebens; daher ſind es vor allem die Familiengötter, die Laren, denen am häuslichen Heerde ihr Cult zu Theil wird. Der Sinn für Schönheit, wie ihn der Grieche kennt, und der nicht ſelten erlaubt, die Götter nach einer heiteren Selbſtironie aufzufaſſen, iſt hier dem Ernſte gewichen, der nach Weltherrſchaft ſtrebt. Ausdruck dafür iſt der Capitoliniſche Jupiter, der mit den übrigen Joves faſt nichts als den Namen gemeinſam hat, und dem an Würde nicht einmal der Olympiſche bei den Griechen gleichkommt. Sodann ſind es die praktiſchen Beziehungen des Lebens, nicht die idealen, ſondern die bürgerlichen, techniſchen, die hier durch Götter repräſentirt werden; ein Jupiter Pistor, da das Brodbacken, eine ſo weſentliche Kunſt, als eine göttliche gilt; Fornax, der Ofen zum Getreidedörren, iſt eine Göttin; Juno Moneta wegen der Wichtigkeit der Münze für das Staatsleben; Robigo, der Roſt im Getreide wird verehrt, um ſeinen ſchädlichen Einfluß abzuwenden; Febris, Aerumna ſind Gottheiten; daran knüpfen ſich ſodann die Darſtellungen menſchlicher Seelenzuſtände oder jene Abſtracta als allegoriſche Figuren, Spes, Pax, Tranquillitas u. ſ. w., ein Götterkreis, dem alle Poeſie und Individualität fehlt, da er nur aus der unmittelbaren Praxis

hervorbricht; um das Heer in der Schlacht vor dem Weichen zu bewahren, wird ein Jupiter Stator erdacht. Es iſt ein ſchlimmes Zeichen für die franzöſiſche Poeſie unter Louis XIV, daß ſie gerade an dieſen langweiligen, ledernen Figuren beſonders Gefallen fand. Aus dieſer Idee des Abſtracten erklärt ſich, wie auch die Perſon des Kaiſers zur göttlichen Verehrung kam; der Kaiſer iſt auch ein Abſtractum, die Geſammtheit des Staats, und konnte auf dieſe Weiſe eben ſo gut zur Adoration gelangen, als irgend eine andere Idee.

2) Dieſe Biegſamkeit der römiſchen Religion für praktiſche Zwecke geſtattete auch die Annahme aller fremden Götter; nach der Beſiegung eines Volks wird deſſen Gottheit aufgerufen in Rom, deſſen Verehrung anzunehmen; das römiſche Pantheon umfaßte ſie alle, war aber zugleich die Grabſtätte für die nationalen Freiheiten. Jedes Individuum geht unter in der Fortuna publica. Religio bei den Römern beſteht in der ängſtlichen Scheu, jeder Gottheit ihr Recht wiederfahren zu laſſen, ihren Zorn abzuwehren und ſich ihres Schutzes zu verſichern. Jedes portentum muß geſühnt, averruncirt werden, damit dem Staate daraus keine Gefahr erwächſt. So war denn ihre Religion von keiner höheren Idee getragen, als der der Zweckmäßigkeit; das höchſte, was dieß Volk leiſtete, war Herrſchaft und conſequente Ausbildung eines Rechtsſyſtems zur Sicherheit des Beſitzes. So erklärt ſich aber auch die entſetzliche Oede und Nüchternheit im Cultus, der ſeinen Glanzpunct in den Kämpfen der Menſchen und Thiere fand; das kalte Morden zur Ehre der Götter befriedigte allein die überreizte Nation; ſo erklärt ſich aber auch der raſche Verlauf, das Eindringen des Chriſtenthums, als es der ſo verödeten Römerwelt eine wahrhaft religiöſe Nahrung darbot.

3) Die Religion der Germanen iſt erſt durch Jacob Grimms deutſche Mythologie aufgedeckt; früher ſtellte man ſie auch nur auf die Stufe der Naturreligion, als einen Cult der Bäume und Haine, der Quellen und Flüſſe. Es iſt jetzt erwieſen, daß die Germanen, völlig wie die Griechen, einen Kreis

wahrhaft perſönlicher Götter ausgebildet hatten, in welchem alle ſittlichen Seiten des Menſchenlebens ihre Repräſentation fanden; ſo iſt Wuotan der Lenker der Schlachten; Freya verbindet die Herzen zu Liebe und Ehe; Donar ſchleudert im Wetter den keilförmigen Stein; auch ein Heroengeſchlecht iſt ausgebildet, das mit den Göttern in Kampf und Frieden Verbindungen eingeht; mehr an den Naturdienſt erinnern die Rieſen und Zwerge; jene Repräſentanten der rohen Naturkraft ohne Intelligenz; dieſe begabt mit Klugheit und Einſicht, aber ſchwächer als das Menſchengeſchlecht. Dazu zieht ſich durch das ganze Götterſyſtem ein elegiſcher Ton, die Erwartung eines Endes der Götter- und Menſchenwelt, die beſonders dem Chriſtenthum mit ſeinen reſignirenden Forderungen einen ſo trefflichen Anhaltpunct darbot.

§. 56.

Religion des Judenthums.

Von den ſemitiſchen Stämmen Vorderaſiens, die als Heiden Geſtirndienſt trieben und die Zeugungskraft der Natur verehrten, unterſcheidet ſich das jüdiſche Volk durch eine Gottesidee, die es ſelbſt aus unmittelbarer Mittheilung der Gottheit, aus Offenbarung ableitet. Und in der That, dieß Factum, daß eine wandernde Familie Vorderaſiens, ein Emir Abraham, allein unter allen Völkern der Erde den Monotheismus erfaßt hat und ihn gleichſam als Sauerteig zur Durchdringung der übrigen Menſchheit aufbewahrt, rechtfertigt wohl zu dem Schluſſe, daß hier eine Anknüpfung an den beſſern Urzuſtand unſers Geſchlechts bewahrt ſei, daß Gott ſelbſt in dieſem Volke die reinere Erkenntniß ſeiner ſelbſt erhalten habe; aber freilich nachdem der Abfall des erſten Menſchen geſchichtlich einmal geſchehen war, konnte auch die Erlöſung nicht anders als im Laufe der Weltgeſchichte gelingen, alſo nach geſchichtlicher Entwicklung, nach Perioden und nach dem Geſetze der Allmäligkeit; es kann demnach nicht befremden, wenn auch im Judenthum

die Idee Gottes nicht sofort in vollster Reinheit auftritt, aber doch mit einer Erhabenheit, die alles Bisherige weit hinter sich zurückläßt.

1) Gott ist Geist, als Geist schwebte er über den Wassern der Schöpfung (Gen. 1, 1); er ist geistige Individualität und zwar in monotheistischer Weise, Gott allein, der seine Ehre nicht mit andern theilt; weder die Pluralform des göttlichen Namens, die wohl auf einen untergegangenen Polytheismus gedeutet werden kann, noch die Bezeichnung Jehovahs als Local- und Familiengottes, Gottes Abrahams, kann an der Gewißheit etwas verrücken, daß Jehovah der höchste Gott selbst sei. Vor Allem tritt dieß nun in seinem Verhältniß zur Welt hervor durch den Begriff des Schaffens, als einen Act des Willens. Davon weiß keine andere Religionsform, selbst die griechische nicht; sie alle wissen wohl von einem Werden der Welt, aber nur nach der Idee des Hervorgehens aus dem Wesen Gottes, nicht aber aus seinem Willen; es ist überall ein Proceß, aber nie eine Schöpfung; noch viel weniger gilt dieß von dem Ursprunge der Gottheit selbst; die Griechen haben neben der Kosmogonie immer auch eine Theogonie; die Götter werden geboren, haben Eltern, sterben auch wohl, wie Bakchos zerrissen wird; auf Kreta zeigte man das Grab des Zeus. Dagegen Jehovah ist der erste und letzte, ungeworden, und ruhend in sich selbst; der Begriff der Weltschöpfung aus seinem Willen, setzt für ihn selbst nothwendig die ewige Existenz voraus; es fehlt die Idee des Processes, des Werdens durch Wachsen, und ist deßhalb auch auf Gott selbst unanwendbar. Gott hat die Welt nicht als sein Anderes, sondern als sein Werk sich gegenüber; es giebt keine erhabenere Idee der Kosmogonie, als Gen. 1, 1. „Gott sprach"; sein Wort, sein Schöpferwort, der einfache Ausdruck seines Gedankens, seines Wollens, ist die einzige Ursache der Welt; die Natur hat daher nur diese relative Existenz, und keine völlige Selbständigkeit; hält Gott seinen Athem an, so vergeht die Welt in Staub; läßt er ihn aus,

ſo entſteht ſie wieder. Die Natur iſt vor Gott negiert, ihm unterworfen, vorübergehend, kurz ſein Werk.

2) Daran knüpft ſich nun freilich die Idee des Deismus, über den dieſe Stufe nicht hinaus kommt. Gott ſteht als Schöpfer über der Welt, aber ſie als ſein Werk neben ihm, das Endliche neben dem Unendlichen. Die Einwirkung auf ſie iſt eine jedesmal momentane; Gott tritt auf in der Theophanie, oder vermittelt in der Angelophanie; er ſteigt hernieder auf die Erde, fragt nach, verkehrt mit den Menſchen, aber jedesmal als Ausnahme, als eine einzelne Manifeſtation; es iſt ſo der Begriff des abſoluten Wunders, der hier zum erſtenmale auftritt. Die Naturreligionen wiſſen vom Wunder nichts; hier iſt alles Wunder, in Indien iſt der ganze Naturlauf verrückt, da er nur Entwicklung Gottes iſt; bei den Griechen beginnt ſchon der Wunderbegriff, kommt aber nicht recht zu Stande, wegen des Polytheismus, da das häufige Eingreifen der Götter faſt als die Regel und nicht als die Ausnahme erſcheint; dagegen im Judenthum iſt derſelbe Folge der deiſtiſchen Anſicht von Gott, der momentan in die Natur, wie in ſein Werk eingreift. Dieſer Standpunkt iſt hier alſo nicht überwunden.

3) Eben ſo wenig iſt der Particularismus beſiegt. Jehovah iſt Gott dieſer Familie, dieſes Volks; ſein Zweck iſt deſſen Führung und deſſen Beſitz vom Lande der Väter. Zwar findet ſich in einigen ſpätern Pſalmen (11, 1) und Propheten ein Anfang zum Univerſalismus; auch die Heiden ſollen im Lichte Jehovas wandeln; aber dieß iſt doch nur erweitertes Judenthum, Ausſicht auf Verbreitung des Jehovacults über die ganze Erde; dieß Volk bleibt dabei das auserwählte, nur ſoll von ſeinem Segen auf alle andern Völker übergehen. Dabei fehlte den Juden nur die Energie des Willens, um dieſer Erwartung Nachdruck zu geben; der Fanatismus der Propaganda, die Ausbreitung mit dem Schwerte iſt erſt Sache des Muhamedanismus, das Judenthum kennt den Fanatismus nur in der Paſſivität; werden ſie angegriffen, ſo ſterben ſie für die Reinheit ihres Cults.

4) Die sittliche Aufgabe des Menschen und damit der Zweck Gottes beim Schaffen ist Preis Jehovahs; daher die lyrische Aufforderung, ihn zu loben. Und zwar hat Gott selbst dem Menschen sein Recht vorgeschrieben und das Gesetz bis ins Einzelste und Kleinste verzeichnet; er selbst ist der Stifter des Staats nach allen Beziehungen, erste Pflicht des Menschen deßhalb die Furcht vor Gott, die der Weisheit Anfang ist; und über der Beobachtung seines Willens wacht Gott mit Belohnung und Strafen; daher die Zuversicht, daß es dem Guten schlechthin wohlgehen muß, und daß Unglück unläugbar Zeichen von Sünden ist. Dieß der Grundgedanke im Hiob; Hiob selbst klagt, daß er schuldlos sei, und dennoch so viel leiden müsse; seine Freunde schließen umgekehrt, weil du leidest, bist du nicht schuldlos, sondern verstellst dich im Hochmuth. Erst als Hiob sich demüthigt, und jedes Urtheil über das Verfahren Gottes als unbefugt anerkannt, wird ihm verziehen, und er gelangt zu seinem früheren Reichthum wieder; die sittliche Ansicht kommt also über die Faßung nicht hinaus, daß das Gute geschehen müsse, damit Segen über uns komme; zu der Idealität des Guten, das seinen Werth in sich selbst habe, wird hier also nicht fortgegangen.

5) Der Cultus geschieht durch Opfer zur Entsündigung des Volks; doch ist es nicht jener heidnische Verkehr mit Gott, als ob diesem damit etwas Angenehmes geschähe seiner selbst wegen; es wird ihm nicht ein Gewinn damit zu Theil; sondern in dem Vergießen des Bluts, in dem Hinströmen der Lebensquelle, und zwar stellvertretend für die Schuld des Opfernden wird die Genugthuung an den zürnenden Gott gefunden; jedoch auch diese Stufe ist bei den Propheten überwunden; Opfer und Brandopfer gefallen Gott nicht, Gehorsam ist besser denn Opfer, also schon ein Einlenken von der mechanischen Opferidee auf eine mehr sittliche Stufe.

6) Im späteren Judenthum ist Einwirkung von den übrigen semitischen Stämmen, sowie besonders vom Parsismus unverkennbar. Seitdem Cyrus das Volk aus dem Elend ent-

läßt, bringt es vom Euphrat her die Kunde vom böſen Princip; Satan iſt bei Hiob noch nicht eigentlich böſe, er iſt der Weltkundſchafter im Dienſte Jehovahs; aber ſeitdem zieht er die Farben des Ahriman an, und nun vollendet ſich die jüdiſche Dämonologie; jetzt umſtehen die Erzengel den Thron Gottes, wie die perſiſchen Amſchaspands; jetzt greifen böſe Dämonen in die Menſchenwelt ein, wie dort die Dews; jetzt wird das ganze Univerſum mit Schutzgeiſtern bevölkert, die als Vermittler der göttlichen Weltregierung ihm dienen. In den Apokryphen erwacht dann die Speculation, die den Gott an ſich unterſcheidet von dem der Welt offenbar gewordenen Gott; die σοφία wird losgetrennt von ihm, wird als perſonificirt neben Gott geſtellt; jetzt geht die Schöpfung der Welt nicht mehr von ihm, ſondern von dieſer ſeiner Gehülfin aus, die dann in Alexandrien unter dem Einfluß platoniſcher Speculation zu dem griechiſchen Mittelweſen λόγος erwächſt, auf welchen alles dasjenige übertragen wird, was von der reinen Gottesidee nicht paßt.

7) Im Allgemeinen iſt alſo zu wiederholen, die Geiſtigkeit Gottes iſt hier völlig anzuerkennen, und zwar zum erſten mal in der monotheiſtiſchen Form; nur gelingt es noch nicht, die Stufe des Deismus zu überwinden, und die Idee des Guten in voller Reinheit zu erfaſſen; beides iſt erſt

§. 57.

der Religion des Chriſtenthums

vorbehalten. Es kann hier nicht die Aufgabe ſein, das Weſentliche des chriſtlichen Dogmenkreiſes ſpeculativ zu conſtruiren; dieß hieße den Inhalt deſſelben für eine Theorie erklären, ein Syſtem, das ſich jeden Augenblick durch die Philoſophie machen läßt. Die Hauptſache am Chriſtenthum iſt vielmehr praktiſcher Art, die Veranſtaltung einer Verſöhnung der Welt mit Gott; wie ſich ja überhaupt an den Religionen gezeigt hat, daß ſie ſehr mit Unrecht auf bloß ſpeculative Grundlagen reducirt ſind. Die Aufgabe kann demnach hier nur ſein, die

Gottes- und Weltansicht aufzufinden, auf welcher das Christenthum ruhet, und von welcher aus dasselbe seine praktische Aufgabe zu lösen weiß.

1) Die Ansicht von Gott ist die schon im Judenthum ausgeführte, der individuelle persönliche Gott, Schöpfer Himmels und der Erden. Nur blieb das Judenthum stehen auf der Stufe des bloßen Deismus, Gott in starrer Geschiedenheit von der Welt, so daß jedes individuelle Eingreifen in dieselbe unter den Begriff des absoluten Wunders fiel. Der Anfang dazu, diese Trennung aufzuheben, führte in der spätern jüdischen Theologie zu der Unterscheidung des verborgenen von dem offenbaren Gotte, oder der göttlichen Wirksamkeit in der Welt durch seine σοφία, oder durch seinen λόγος. Es muß als eine Form der Zeitphilosophie betrachtet werden, daß man diese Begriffe nicht nur personificirte, sondern auch hypostasirte, und so zu dem Begriffe eines Mittelwesens oder Untergottes gelangte. Was dagegen an dieser Auffassung als ewige Wahrheit bezeichnet werden darf, ist die Grundidee der christlichen Trinitätslehre, oder des Satzes von Gott als Vater Sohn und Geist. Zunächst das Verhältniß Gottes zur Welt, das dort nicht über einen Deismus, über bloße Transscendenz hinauskam, erhält durch den Satz vom heiligen Geiste seine wahrhaft speculative Lösung, indem die Forderung der Immanenz hinzutritt. Gottes heiliger Geist ist das sittliche Walten Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, um den höchsten Weltzweck Gottes, die Realisirung der Idee des Guten, zu Stande zu bringen. Ausgebildet in der Lehre ist dieß nur nach der sittlichen, nicht nach der metaphysischen Seite; der heilige Geist wirkte die Stiftung der christlichen Kirche, sogar Christi Persönlichkeit nach Angabe einer übernatürlichen Zeugung wird von ihm abgeleitet; er inspirirte darauf die Apostel am Pfingstfest, so wie alle Gläubigen; er waltet in seiner Kirche, er ergreift die Menschenseelen und leitet sie in alle Wahrheit. Dieß ist ein sittlicher Begriff; aber ein metaphysischer ist dafür die nothwendige Voraussetzung; wird der heilige Geist auf diese Art

immanent gefaßt in der Menſchenwelt, im Reiche der Geiſter, wie vielmehr muß dieß gelten vom Reiche der Natur, und ſo ergiebt ſich der obige Begriff der Immanenz Gottes unbeſchadet der Transſcendenz. Gott ſchuf die Welt als ſein Werk, er trägt ſie jeden Augenblick mit ſeiner präſenten Kraft, das Endliche iſt keine Grenze für ihn, da demſelben nur eine relative Selbſtändigkeit zukommt; Gott iſt der Welt ewig immanent nach ſeiner Wirkſamkeit, ohne je mit ihrem Weſen identiſch zu ſein, und dieſes Walten in derſelben, um die endliche Realiſation der Idee des Guten durchzuſehen, iſt ſittlich gefaßt ſein heiliger Geiſt. Wenn die kirchliche Trinitätslehre nun weiter geht, und daraus eine Hypoſtaſe macht, ſo iſt dieß eine Fortſetzung jener Speculation der Apokryphen, die ſich allerdings auch durch das Neue Teſtament zum Theil hindurchzieht, während ſie mit dem überwiegend größten Theile deſſelben unvereinbar bleibt, und nicht ohne große Künſtlichkeit von Verletzung des monotheiſtiſchen Gottesbegriffs freigeſprochen werden kann.

2) Der Menſch in ſeinem Verhältniß zu Gott erſcheint überall im Chriſtenthum als Geiſt, und darum als freie Perſönlichkeit. Gott berief ihn zur Ausführung der Idee des Guten, begabte ihn mit ſeinem Ebenbilde, d. h. mit Perſönlichkeit, die als ein Ausfluß der göttlichen Freiheit gilt. Das Chriſtenthum ſetzt überall jene formale Freiheit voraus, die ſich gegen die Einwürfe des Determinismus oben ſpeculativ halten ließ; überall gilt der Menſch als reſponſabel für ſeine That; die Sünde iſt ſein Werk, nnd wenn auch nach dem bibliſchen Begriff der Erbſünde feſt ſteht, daß ſchon durch die erſte That Adams in den Naturzuſammenhang unſeres Geſchlechts neue Corruption gekommen iſt, eine Präponderanz der σάρξ über das πνεῦμα, ſo iſt doch dieſer Zuſtand noch nicht ἁμαρτία in dem Sinne, daß ſie Schuld involvirte. Paulus nennt ſie eine ſolche, die nicht ἐλλογεῖται, die νέκρα iſt, und aus der erſt die Thatſünde entſteht. Dem Menſchen verbleibt alſo zur Hervorbringung der Sünde die ſittliche Freiheit, wenn auch deren Ausübung durch die Corruption unſers Geſchlechts eine

ſchwierige geworden iſt. Daſſelbe gilt rückſichtlich der Ausübung des Guten; der Menſch muß dazu im gewiſſen Sinne und bis zu einem gewiſſen Grade die Möglichkeit beſitzen, denn an ihn ergeht die Aufforderung; der ganze paränetiſche Theil des N. T. wäre ohne Sinn, wenn dem Menſchen nicht zugleich die Kraft zugetraut würde, der Aufforderung auch nachzukommen. Aber freilich der Erfolg bleibt mißlich, die Leiſtung bleibt weit hinter der ſittlichen Forderung zurück, dem Thun des Menſchen klebt einmal jener ſarkiſche Makel an, und der Weltplan Gottes bleibt unerfüllt, wenn Gott nicht aufs Neue ſich ſeines Werks annimmt.

3) Eben dieß geſchieht aber durch das Werk der Erlöſung, das auf dieſe Art mit dem der Schöpfung in den Zuſammenhang tritt. Lag ſchon in der Schöpfung des Menſchengeiſtes mit Freiheit eine Selbſtbeſchränkung Gottes, indem er auf ſeine Cauſalität in eben der Sphäre verzichtet, die er dem Menſchengeiſte zu eigenen Wirken frei gab, ſo wiederholt ſich dieſelbe Idee in dem Begriff der Menſchwerdung Gottes in der Perſon Jeſu von Nazareth, und dieß führt zu dem Begriff der zweiten Perſon in der Trinität oder dem Sohne Gottes. Grundidee dabei iſt, daß dieſelbe Manifeſtation Gottes, die ſchon in der Schöpfung ſtatt fand, ſich auch in der Perſon Jeſu wiederholte, daß alſo dieſelbe Macht und Weisheit, die die Welt ſchuf, ſie auch erlöſete. Dieſe Begabung an ihn, die als ein Sein Gottes in Chriſto geſchildert wird, (2 Cor. 5, 19) bildet dann Chriſti göttliche Natur, die mit ſeiner Menſchheit zu einer perſönlichen Einheit zuſammentrat. Wenn nun auch hier das kirchliche Syſtem weiter ging, wenn es wiederum für das göttliche Moment in Chriſto eine Hypoſtaſirung forderte, ſo gilt darüber daſſelbe, wie beim heiligen Geiſt, es iſt eine Weiterführung der Specnlation aus den Apokryphen vom göttlichen Logos; ſie zieht ſich allerdings durch Stellen bei Johannes und Paulus hindurch, während andere damit ſchlechthin unvereinbar ſind. Auch hier wird das chriſtlich wahre zu finden ſein in dem was ewige Wahrheit davon iſt, daß nämlich

in Christo dieselbe Manifestation Gottes sich mittheilte, wie in der Schöpfung der Welt, und in diesem Sinne ist er der incarnierte λόγος. Das Werk der Erlösung vollzog er durch seine gottmenschliche Persönlichkeit, wozu sein Leben, Lehren, Leiden, Sterben und Auferstehung gehört, was aber nicht einseitig auf das Moment seines Todes mit Anselm beschränkt werden darf. Er fordert Hingabe πίστις an seiner Person, um den Menschen so zurück in die Einheit mit Gott hinzuführen; auf seine nächste Umgebung wirkte er dieß durch seinen persönlichen Einfluß; für alle Zeiten dient aber die Stiftung seiner Kirche zu demselben Zwecke, die durch die Heilsmittel Wort und Sacrament die Gläubigen mit dem persönlichen Christus in jene Verbindung setzt.

4) Gewiß bewahrt also das Christenthum wie keine andere Religionsform jene zwei Forderungen der Religion, den persönlichen Gott, und den persönlich freien Menschen; nachdem beide durch die Sünde getrennt waren, vollzieht Gott selbst die Vermittelung aufs Neue durch den persönlichen Erlöser. Es ist das höchste damit geleistet, was von einer Religionsform erwartet werden kann, und in diesem Sinne ist das Christenthum die absolut wahre Religion, auf welches alle übrigen Formen hinweisen, und die Bestimmung haben in dasselbe überzugehen.

Religionsphilosophie.

Von

Friedrich Wilhelm Rettberg.

Marburg und Leipzig.
Elwert'sche akademische Buchhandlung.
1855.

f 1.12

Durch jede Buchhandlung von uns zu beziehen:

Hassenkamp, F. W., Lizentiat der Theologie an der Universität zu Marburg, Hessische Kirchengeschichte seit der Zeiten der Reformation. Erstes bis drittes Heft. gr. 8. br. Rthl. 1. 15 Sgr. = Fl. 2. 42 kr.

Marsander, Dr. F., Professor in Marburg, Wissenschaft der Erkenntniß. gr. 8. br. Rthl. 1. 15 Sgr.

Scheffer, Dr. W., Konsistorialrath und Professor zu Marburg, das Reich Gottes und Christi. br. Rthl. 1. 15 Sgr. = Fl. 2. 42 kr.

Heppe, Dr. H., Pfarrer zu Gassel, die Restauration des Katholizismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg. Urkundlich dargestellt. br. 25 Sgr.

Vilmar, Dr. A. F. C., Gymnasial-Direktor zu Marburg, Geschichte der deutschen National-Literatur. Vierte vermehrte Auflage. Zwei Bände. br. Rthl. 2. 15 Sgr. = Fl. 4. 40 kr.

— — deutsche Alterthümer im Heliand als einkleidung der evangelischen Geschichte. Beiträge zur erklärung des altsächsischen Heliand und zur innern geschichte des christenthums in Deutschland. br. 15 Sgr. = 54 kr.

Thiersch, Dr. H., Prof. Marburg., de Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica. br. 6 Sgr. — — de epistola ad Hebraeos commentatio historica. br. 6 Sgr. = 20 kr.

Henke, Dr. E. L. Th., Prof. Marburg., consensus repetitus fidei verae Lutheranae MDCLV. Librorum reformatae evangelicae symbolicorum supplementum. br. 20 Sgr. = 71. 1. 12 kr.

Schaden, Dr. C. A. von, Professor zu Erlangen, Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. 6t. Rthl. 1. 15 Sgr. = Fl. 2. 42 kr.

Rettberg, Dr. F. W., die kaiserlichen Privilegien der Universität Marburg, verliehen 16. Juli 1541. br. 4 Sgr.

Marburg, im Januar 1850.

Elwert'sche Univ.-Buchhandlung.